جماعة إحياء الفلسفة

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

والتعليقات عليه

بقلم

أبو العلا عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج وأستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول

[١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م]

ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

الجزء الثاني

التعليقات

فاتحة الكتاب

(١) « الحمد لله منزِّل الحكم على قلوب الكَلِم ... – إلى قوله – وسلم » .

الحكمة هى العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها ؛ فلها إذن ناحيتان : ناحية نظرية وأخرى عملية ، وهى بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظرى والعملى . وعلى هذا التعريف تكون الحكمة أعم من «العلم» الذى هو إدراك حقائق الأشياء على ما هى عليه ، أو محاولة ذلك الإدراك، وأعم من « المعرفة » كذلك .

هذا هو المعنى الاصطلاحى الشائع لكلمة الحكمة، ولكن الصوفية منذ عصر مبكر استعملوا الحكمة فى معنى خاص يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفى ويختلف من ناحية أخرى عند ما ننظر إليه فى ضوء نظريتهم العامة فى طبيعة المعرفة الإنسانية وطرق تحصيلها . ذلك أنهم قابلوا بين « الحكمة » و «الكتاب» مستندين إلى الآية الكريمة « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة » (س ٢ آية ١٥١) وقالوا إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشرائع والأحكام ، أو ما سموه أحيانا « العلم الظاهر » ؛ والمراد بالحكمة التعاليم الباطنية التى اختص بها الرسول صلى الله عليه وسلم وورثها ورثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن . وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفى وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعانى الغيب . فكأنهم بذلك وجدوا أساساً لطريقتهم فى نصوص القرآن نفسه ، كما نسبوا علم هذه الطريقة إلى النبى وعدوا أنفسهم ورثة هذا العلم الحافظين له المختصين به .

ولا يختلف ابن عربى عن غيره من الصوفية فى استعمال كلمة الحكمة – التى يوردها فى عنوان كل فص من فصوص كتابه – إلا فى أنه يرى أنها الإرث الباطنى الذى ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبى محمد بل عن الحقيقة المحمدية، أو أنها العلم الذى أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبى . وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذين الاسمين

وإنما يسميهم « الكَلِم » جمع كلمة ومعناها عنده الإنسان الكامل أى الإنسان الذى حقق فى وجوده كل معانى الكمال الإلٰهى ، وتجلت فيه كل الصفات الإلٰهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله فى كونه ـ لا فى أرضه فحسب. وليست هذه الكلم سوى الأنبياء والأولياء ، وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجى لكلمة التكوين . « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (س١٨ آية١٠٩)

والمراد « بالكَلِم » هنا وفى سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخاصهم ، وعلى رأسهم جميعاً « الكلمة » التى هى الحقيقة المحمدية . وللمؤلف نظرية خاصة فى هذا الموضوع سنعرض لها فى مواضعها من الكتاب .

ويذهب القيصرى فى شرحه على الفصوص (ص ٢) إلى أن لفظ « الكلمة » متصل بلفظ النَّفَس ، وكما أن الكلمات التى نتلفظ بها ليست إلا تعينات فى ذات النفس الذى يخرج من أجوافنا ، كذلك ليست كلمات الله إلا تعينات فى النفس الرحمانى الذى يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود. ولكن نظرية ابن عربى فى الكلمة أعمق من هذا وأبعد غورا ، وهى كما سنرى نظرية معقدة تمت بصلات وثيقة إلى نظريات أخرى فى الفلسفة اليونانية والرواقية واليهودية . (راجع أيضاً مقالتى عن نظريات الإسلاميين فى الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٤) .

ومن خصائص «الحكمة» التى أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول، ولهذا قال « منزل الحكم على قلوب الكلم » ، وفى هذا تمييز صريح لها عن الفلسفة التى هى نتاج عقلى صرف . فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التى تتجلى على صفحتها معانى الغيب .

ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التى تنزل على قلوب الكلم

فأشار إلى العلم بأجدية الطريق الأَمَم . والطريق الأمم فى مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم الذى تؤدى إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت مذاهبها ، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود . إذ ليس فى الوجود سوى الله وآثاره ، ولا معبود إلا هو مجلى من مجالى المعبود على الإطلاق ، المحبوب على الإطلاق، الجميل على الإطلاق وهو الله . هذا هو دين الحب الذى أشار إليه ابن عربى فى قوله :

أدين بدين الحب أنَّى توجهت ركائبه فالدين دينى وإيمانى

وفيه يقول أيضاً :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

«ممد الهمم من خزائن الجود والكرم» .

المراد بالهمة الإرادة وهى الإقبال بالنفس فى حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه . فأحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالإدراك العقلى المنطقى ، والفيض يمد همة الصوفى لا عقله. أما المراد بخزائن الجود والكرم فقد يكون أحد أمرين:

الأول : العلم الباطن أو الغيبى الذى قال الصوفية إنه يفيض عليهم من مشكاة خاتم الرسل ، وبذلك يكون محمد صلى الله عليه وسلم أو الحقيقة المحمدية أو روح محمد مبدأ كل كشف وإلهام ومصدر كل علم باطنى، وهذه بالفعل ناحية من نواحى نظرية ابن عربى فى الكلمة.

الثانى : أن المراد بخزائن الجود والكرم الأسماء الإلهية المتجلية فى الموجودات على اختلاف أنواعها . فمحمد يمد المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل لها جميعها ـ وبذلك استحق اسم عبد الله ، والله اسم جامع لجميع الأسماء الإلهية ـ ولأن محمداً أو حقيقة محمد واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية . فهو بمثابة العقل الأول فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبمثابة المسيح فى الفلسفة المسيحية وبمثابة « المطاع » فى فلسفة الغزالى . هذه أيضاً ناحية من نواحى نظرية المؤلف فى « الكلمة » .

الفص الأول

(١) الـكلمة الآدمية .

لا يقصد بآدم هنا آدم أبوالبشر، وإنما الجنس البشرى برمته : الإنسان من حيث هو إنسان أو الحقيقة الإنسانية . يدل على ذلك ما يورده المؤلف عن النشأة الإنسانية وأنها النشأة الوحيدة التى تتجلى فيها الـكمالات الإلهية فى أعظم صورها ، وما يذكره من أمر خلافة الإنسان فى الـكون وفضله على الملائـكة واستحقاقه مرتبة الخلافة دونهم ، وكلامه عن الـكون الجامع والعالم الصغير الذى يقابله بالعالم الـكبير ونحو ذلك .

(٢) «لما شاء الحق سبحانه . . . ولا تجليه له » .

« لما » لا تشير إلى زمان لأن المشيئة الإلهية لاتتعلق بزمان دون آخر : ولـكن المسألة تقريب للأذهان وشرح للحكمة الإلهية فى ظهور الإنسان بالصورة التى ظهر بها.

وقد شاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هـــذه الصورة ، لا لأن الذات الإلهية تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية غنيّة عن العالمين ، بل لأن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيـه . أليس ذلك الوجود إلا مظهر تلك الأسماء ومجاليها ؟ بل أليس الـكون كما يقول ابن عربى سوى الأسماء التى أطلقها الله على نفسه ؟ ولهذا قال « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى الخ » أى لما شاء ظهور الخلق عامة وظهور الإنسان بوجه خاص وكانت هـذه المشيئة من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته ، أظهر الوجود فبه عُرف، وأظهر الإنسان فـكان أعرف مخلوق بربه . « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرَفَ

فخلقت الخلق فبِهِ عرفوني » . هـذا هو سر الخلق كما يقول به الحديث القدسي أو ما يدعى الصوفية أنه حديث قدسي .

فغاية الخلق إذن هي أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه ، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم . وليست رؤية الشيء نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة لأن هـذه الرؤية الثانية يعطيها المحل المنظور فيه — أي تعطيها طبيعة المرآة . ففي العالم تجلى الوجود الإلٰهي وبالعـالم عرفت صفات الله وأسماؤه أي عرفت ألوهيّته . فنحن نعرفه في أنفسنا بقدر ما نعرف من حقيقة تلك النفوس وبقدر ما يتجلى في تلك النفوس من صفات الـكمال الإلهي : وهذا معنى قول القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

شاء الحق إذن أن يرى أعيان أسمائه — أي يرى تعينات هذه الأسماء في الوجود الخارجي ؛ وإن شئت قلت أن يرى عينه إذ ليست عينه سوى ذاته المتصفة بالأسماء ، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى النحو الذي ظهر عليه وكشف عن « الـكنز المخفي » الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولـكن لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها ، بل في تقييدها وتعينها .

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه — أو أن تظهر عينه — في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان ، ذلك الـكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله كما سيتبيّن فيما بعد .

(٣) « ومن شأن الحـكم الإلهي . . . والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس» .

هـذا شروع في وصف ما يسميه ابن عربي بالخلق ، وفي الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهبه ، ولـكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها مجاراة للعرف ويقرأ فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه .

من شأن الحـكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد من الأمر المخلوق

فتفيض عليه روح من الله عبّر عنها فى قصة خلق آدم بالنفخ ؛ ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتهيؤه لقبول الفيض الوجودى ما وُجد . فكل محل تمَّ فيه الاستعداد للوجود على نحوٍ ما ، قَبِلَ روحاً إلهياً فوجد فى العالم الخارجى على هذا النحو . أى أن روح الله سارية فى الموجودات جميعها ، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها .

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربى يقول باثنينية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق : أو الوجود الظاهر والله . وليس فى الحقيقة أثر للاثنينية فى مذهبه . وكل مايشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنه اثنينية اعتبارية . فليس فى الوجود — فى نظره — إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقاً وفاعلاً وخالقاً ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سميناها خلقاً وقابلاً ومخلوقاً . وليس على وجه التحقيق فى مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، إذ يستحيل فى اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهى دائم (يعبر عنه أحيانا بالتجلى الإلهى) يمد كل موجود فى كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر فى الصور المتعددة التى يظهر فيها . ذلك هو الخلق فى اصطلاح ابن عربى : تجل إلهى دائم فيما لايحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول فى الصور فى كل آن . ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد » ويقول إنه هو المشار إليه فى قوله تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد » .

« والقابل لا يكون الا من فيضه الأقدس » :

القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التى ليس لها وجود عينى وإن كان لها وجود غيبى : فهى بهذا المعنى وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة . وقد تكلم ابن عربى عن نوعين من الفيض الإلهى : الفيض الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثانى فى منطق النظام الوجودى لا فى الواقع ؛ إذ الفيض الأقدس

هو تجلى الذات الأحدية لنفسها فى صور جميع الممكنات التى يتصور وجودها فيها بالقوة . فهو أول درجة من درجات التعينات فى طبيعة «الوجود المطلق» ، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها فى عالم الأعيان الحسية بل هى مجرد قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة ، أو الصور المعقولة للمكنات هى التى يطلق عليها ابن عربى اسم « الأعيان الثابتة » للموجودات وهى شىء أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجوه . وسيأتى مزيد شرح لهذه الأعيان الثابتة فى مواضع أخرى .

أما الفيض المقدس — وهو الذى يوصف عادة باسم « التجلى الوجودى » أو تجلى الواحد فى صور الكثرة الوجودية ، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس : أو هو ظهور ما بالقوة فى صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هى عليه فى ثبوتها الأزلى . وليس فى الوجود شىء يكون فى ظهوره على خلاف ما كان عليه فى ثبوته . هذا هو سر القدر الذى يشير إليه المؤلف فى الفص السادس عشر وغيره وهو يذكرنا فى بعض نواحيه «بالانسجام الأزلى» الذى يتحدث عنه « ليبنتز » .

وكما قلنا إن الفيض الأقدس هو تجلى الحق لذاته فى الصور المعقولة للكائنات ، نستطيع أن نقول هنا إن الفيض المقدس هو تجلى الحق فى صور أعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعين فى طبيعة الوجود المطلق .

وقد تشير كلمة «الفيض» إلى تأثر ابن عربى بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظام الفيوضات فيها ؛ ولكن على الرغم من استعماله لكثير من مصطلحات هذه الفلسفة وأساليبها لانزال نجد مذهبه الخاص قائماً بنفسه متميزاً عن هذه الفلسفة فى أخص صفاتها . ويكفى أن نقرر هنا أن مذهب ابن عربى صريح فى القول بوحدة الوجود والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست مذهب وحدة وجود بالمعنى الدقيق ؛ وأن

الفيوضات التى يتكلم عنها ابن عربى ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، فى حين أنها فى فلسفة أفلوطين سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته .

(٤) « فكانت الملائكة له . . . . العالم أعلاه وأسفله » .

لما اقتضت الإرادة الإلهية ظهور العالم ، أو ظهور مرآة للوجود يرى الحق فيها نفسه، اقتضى الأمر جلاء تلك المرآة لتتحقق فيهامعانى الرؤية فكان آدم (الإنسان) عين ذلك الجلاء : إذ لولاه لظلت مرآة الوجودمظلمة معتمة لا ينعكس عليها كمال إلهى فيُرَى أو يُعرَف . وغاية الخلق— كما قلنا — أن يعرف الله وتدرك آثاره وكمالاته . وإذا عرفنا أن جلاء المرآة فى لغة ابن عربى معناه كشف أسرار الوجود بنور العقل والقلب ، ولا يكون ذلك إلا للإنسان ، أدركنا منزلة الإنسان عنده من الله ومن الوجود عامة . فالإنسان من الله بمنزلة إنسان العين من العين ؛ وهو من الوجود قلب الوجود النابض وعقله المدرك لحقائقه .

وفى الإنسان قوى كثيرة روحية وحسية ، وكذلك فى العالم مثل هذه القوى . وكل قوة سواء أكانت فى الإنسان أم فى العالم محجوبة بذاتها ، مشغولة بنفسها لا ترى فى الوجود أفضل منها . ولهذا الحجاب زعمت الملائكة أنهم أفضل من آدم فلم يسجدوا له . ولهذا الحجاب أيضاً عميت قوى الإنسان فلم تنظر كل منها إلى كمالات الأخرى ولم تنظر إلى كمالات النشأة الإنسانية فى جملتها ، وهى النشأة التى فيها — فيما يزعم أهلها — الأهليةُ لكل منصب عال ودرجة رفيعة عند الله .

ذلك لأن النشأة الإنسانية هى المظهر الأسمى للجمعية الإلهية التى هى أسماء الله وصفاته، وفيها وحدها تتجلى جميع الصفات التى توجد فى العالم متفرقة فى أجزائه . ففيها أولاً — ما يرجع إلى الجناب الإلهى : أى الذات الإلهية متصفةً بالأسماء .

وثانياً — ما يرجع إلى حقيقة الحقائق — وهى بمثابة العقل الأول فى فلسفة

أفلوطين . أى فيها العقل الذى هو مظهر العقل الإلهى الكلى .

وثالثاً — ما يرجع إلى الطبيعة الكلية التى قبلت صور الوجود من أعلاه إلى أسفله .

ورابعاً — فيها فوق ذلك الناحية العنصرية وهى الجسم البشرى المراد بقوله « النشأة الحاملة لهذه الأوصاف .

فنى الإنسان جسم وطبيعة وعقل وروح : أو هو كائن جسمانى وطبيعى وعقلى وإلهى. ولا يدانيه فى هذه الصفات كائن آخر ولذلك استحق الخلافة عن الله واستحق أن يسمى العالم الأصغر .

وقد وضع شراح الفصوص على هـــذه الفقرة شروحاً كثيرة كلها غامضة ومضطربة لصعوبة النص والتفافه وتعقده، ولكنى آثرت أن أقرأ النص وأفسره على النحو الآتى :

« فكل قوة منها (أى من قوى النشأة الإنسانية) محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها ، وأن فيها (أى ولا ترى أن فيهـا — أى فى النشأة الإنسانية) فيما تزعم الأهليةَ لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله ، لمـــا عندها (أى عند النشأة الإنسانية) من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك (أى من الجمعية الإلهية) إلى الجناب الإلهى ، وإلى حقيقة الحقائق ، وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم كله — أعلاه وأسفله — فى النشأة (أى البدنية) الحاملة لهـــذه الأوصاف (الثلاثة) . »

(٥) « فلهذا سمى إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم » .

يستعمل ابن عربى كلمة « الرحمة » هنا بمعنى منح الله الوجودَ للأشياء . وهو يتكلم عن نوعين من الرحمة سيأتى ذكرهما فى الفص السادس عشر . وقد سبق أن ذكرنا أن الإنسان فى نظره هو الغاية القصوى من الخلق، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه

الغاية لأن الله خلق العالم لكى يُعرَف ، والإنسان وحده هو الذى يعرفه المعرفة اللائقة به والمعرفة الكاملة . ومن هنا ندرك سر كون الإنسان سبباً فى نزول الرحمة بكل مخلوق — أو سبباً فى وجود كل مخلوق ؛ لأن الكمال الإلهى الذى شاء الله أن يُعْرَف والذى لا يعرفه حق معرفته إلا الإنسان، لا يدرَك إلا فى العالم وفى الإنسان مَعاً : يدرَك تفصيلا فى الأول وجملةً فى الثانى . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الإنسان علة فى وجود هذا الكون .

(٦) « فهو الإنسان الحادث الأزلى . . . والكلمة الفاصلة الجامعة »

فى الإنسان الذى أسلفنا وصفه ناحيتان : ناحية حادثة وهى مايتصل منه بالصورة البدنية العنصرية ، وناحية أزلية أبدية ، وهى ما يتصل منه بالجانب الإلهى . فهو حق وخلق ، وقديم وحادث وسرمدى وفانٍ وما إلى ذلك من صفات الأضداد . وقد جمع الإنسان — بل كل ما فى الوجود — بين صفات الأضداد هذه من أجل أن فيه الناحيتين : اللاهوتية والناسوتية . وهذه الفكرة من الأفكار الأساسية فى مذهب ابن عربى لا يكاد يغفل ذكرها فى كل فصل من فصول كتابه ؛ بل عليها يقوم كل مذهبه فى وحدة الوجود .

أما كون الإنسان « الكلمة الفاصلة الجامعة » فلأنه يقف حداً فاصلا بين الله والعالم لأنه صورة الله والعالم هو المرآة التى تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التى الإنسان صورة لها . ولهذا يطلق عليه ابن عربى أحياناً — أو بعبارة أدق — يطلق على الإنسان الكامل لا مطلق إنسان — إسم البرزخ وهو اسم يظهر أنه استعارة من فلسفة فيلون اليهودى الإسكندرى لأن فيلون يصف الإنسان بهذا الوصف . وأما كونه « كلمة جامعة » فلأنه يجمع فى نفسه — كما قلنا — كل الأسماء الإلهية بمعنى أنه مجلًى لها .

(٧) « فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل . . . أبدياً »

ليس الإنسان ـ الإنسان الكامل ـ هو العلة الغائيّة من الوجود فحسب ، بل هو الحافظ للوجود والسبب فى استمراره . أما أنه العلة الغائيّة من الوجود فقد شرحناه ، وأما كونه سبب استمرار الوجود فلأن العلة إذا وجدت وجد معلولها وإذا انعدمت انعدم معلولها الخاص ، فإذا زال الإنسان من العالم ، وهو المقصود بالذات من خلق العالم ، لزم أن يزول العالم : أى لزم أن تنحل الصور الكونية وترجع إلى أصلها وهو الذات الإلهية الواحدة. وهذا معنى قول المؤلف « وانتقل الأمر إلى الآخرة » إذ المراد بالآخرة ذات الحق التى عنها صدر كل شىء وإليها يرجع كل شىء ؛ وبالدنيا ، العالم الخارجى: عالم الظواهر. وخلاصة الفقرة أنه إذا زالت علة ظهور الحق فى صور الوجود زال العالم الذى هو مجموع هذه الصور وبقيت الذات الإلهية وحدها غير ظاهرة فى شىء ولا معروفة لأحد .

(٨) « وليس للملائكة جمعية آدم . . . تقديس آدم » .

ليس للملائكة جمعية آدم لأنهم لا تتمثل فيهم جميع الأسماء الإلهية التى تتمثل فى الجنس البشرى . ولذلك لما علَّم الله آدم الأسماء كلها ـ وعلَّم هنا مأخوذة بمعنى أظهرها فيه ـ وجعله خليفة عنه فى أرضه ، أنكر الملائكة الذين لم يدركوا سر ذلك الأمر منزلة آدم وقالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ؟ »

وكل شىء فى الوجود يسبح الله ويقدسه بحسب منزلته من الوجود وبحسب ما أودع الله فيه من مظاهر أسمائه ، لأن التسبيح والتقديس هنا ليس معناهما إلا إظهار الكمال الإلهى الذى يتجلى فى الموجود بمقتضى طبيعة الموجود نفسه. ولذلك قال تعالى « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » لأن الشىء لا يفقه تسبيح غيره وتقديسه لله إلا إذا كان ذلك الغير مماثلا له فى طبيعته ؛ ولهذا لم تفقه الملائكة تسبيح آدم ولا تقديسه ، ولا هى سبحت الله وقدسته تسبيح آدم وتقديسه .

وكلما كان الكائن أعلى درجةً فى الوجود من غيره ، أى كلما كان مظهراً لعدد أكبر من صفات الله وأسمائه ، كان أعظم فى تسبيحه وتقديسه لله . والإنسان من بين الكائنات كلها هو الذى يسبح الله ويقدسه أعلى مراتب التسبيح والتقديس، لأنه مظهر الكمالات الإلهية جميعها .

غير أن مايسميه ابن عربى « كمالاً » يجب ألا يفهم منه الكمال الخلق وحده ؛ بل الكمال عنده كل صفة وجودية ، أو كل صفة تحقق الوجود فى ناحية من نواحيه سواء أكانت الصفة أخلاقية أم غير أخلاقية ، خيراً أم شراً . فالطاعة من العبد كمال وهى من مظاهر اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ما شاكلهما من أسماء الجمال . والمعصية من العبد كمال أيضاً لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار أو المنتقم أو المعذب أو ماشاكلها . ومن هنا كانت الطبيعة الإنسانية أكمل من طبيعة الملائكة لأنها تحقق من معانى الوجود مالا تحققه الطبيعة الملائكية . فطبيعة الإنسان بدنية روحية معاً ، وطبيعة الملائكة روحية فقط .

قارن الفص السابع عشر فى شرح المؤلف للآية « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » (س ١٧ آية ٤٤) .

(٩) « اعلم أن الأمور الكلية . . . فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى » .

الأمور الكلية هى المعقولات أو المثل فى فلسفة أفلاطون، والمراد بها هنا الصفات الإلهية المتجلية فى الخلق على نسب متفاوتة . ولابن عربى رأى خاص فى وجودها يختلف تماماً عن رأى أفلاطون فى المثل . فالأمور الكلية فى مذهبه معان عقلية ليس لها وجود عينى — أى خارجى — مستقل عن الأشياء التى لها حكم فيها ونسبة إليها ، ولكن لها أثراً فى كل ما له وجود عينى . وقوله « فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى » يمكن قراءته فهى باطنة لا تَزال (بفتح تاء تَزال) أى فهى باطنة عن الوجود العينى لا تَزال كذلك . ويمكن قراءتها لا تُزال (بضم التاء) أى لا تنمحى

أو لا تفارق الوجود العينى . أى أن الـكلى إن كان له وجود خارجى فوجوده فى أفراده لا يفارقها .

ونسبة الأمر الـكلى إلى أفراده نسبة واحدة سواء أكان المتصف به شيئاً مؤقتاً أم غير مؤقت ، حادثاً أم قديماً . فنسبة العـلم مثلاً إلى جميع من يتصفون به واحدة إذ نقول فى كل من اتصف بالعلم إنه عالم، وكذلك نقول فى الحياة وفى الإرادة.ولـكن الأمر الـكلى من ناحية أخرى يعود إليـه حكم من الموجودات العينية التى يتحقق فيها بحسب طبيعة تلك الموجودات ؛ فيوصف بالقدم إذا اتصف به القديم وبالحدوث إذا اتصف به الحادث .

(١٠) « ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ماقلناه ... إلا الوجوب الذاتى » :

لما شرح معنى المحدَث (والمراد به العالم) وأنه هو الممكن المفتقر فى وجوده إلى غيره لا الذى له أولية فى الزمان، أخذ يشرح الصلة بينه وبين محدِثه الذى هو واجب الوجود . فقال إن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدَث لذاتها ، ولذا كان المحدَث واجب الوجود بغيره . واقتضت طبيعة واجب الوجود كذلك أن يكون المحدَث (العالم) على صورة من أوجده فيظهر فيـه كل شىء من اسم وصفه عدا وجوب الوجود الذاتى وهى الصفة التى انفرد بها الله .

ولما كان العالم صورة واجب الوجود بهذا المعنى أحالنا الله فى العلم به على النظر فى الحادث بما فيه أنفسنا ، وبذلك عرفناه واستدللنا بأنفسنا عليـه . وهنا يصل ابن عربى إلى النقطة الختامية فى هذا الموضوع ويعرج مرة أخرى على مذهبه فى وحدة الوجود فيقول « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوبَ الخاص الذاتى ». بل إن الأنبياء أنفسهم (ألسِنة التراجم) يصفون الله بهذه الأوصاف ويصف هو نفسه لنا بها أو بنا ، فنحن صفاته لأننا مظهره، وعلمنا به علمنا بنا ومنّا ، لأننا نراه فى المرآة ، ويستحيل علينا أن نراه بدونها ، والمرآة العالم الذى نحن جزء منه .

(١١) « فبهذا صح له الأزل والقدم ... فى عين آخريته » :

ظهر مما تقدم أن الحق والخلق وجهان لشيء واحد هو الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق لا فرق بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى يتصف به الحق، وإمكان الوجود أو الافتقار الذاتى الذى هو من طبيعة الخلق. وعن وجوب الوجود تتفرع كل الصفات التى يتميز بها الحق عن الخلق كالقدم والأزلية والأبدية وغيرها .

فالحق قديم أى لا أول لوجوده لأنه يستحيل عليه المسبوقية بالعدم . فهذا معنى من معانى الأولية انتفى عنه . ولكنه يصف نفسه بأنه الأول والآخر فلا بد أن يكون المراد بالأولية هنا أنه مبدأ الوجود والأصل الذى صدر عنه كل وجود ، كما أن المراد بالآخرية رجوع كل موجود فى آخر الأمر إليه كما قال « وإليه يرجع الأمر كله ». ولهذا قال المؤلف « فهو الأول فى عين آخريته » أى أن أوليته وآخريته يرجعان إلى سبب واحد هو افتقار الموجودات إليه . فالأزل والأبد إذن من صفات الواحد الحق وحده؛ والوجود الزمانى المحدود من صفات الكثرة . ولا يمكن أن تكون أولية الحق تعالى مثل أولية الوجود المقيد بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، وإلا لم يصدق عليه أن يكون آخراً لأن الآخرية حينئذ تكون بمعنى آخرية الموجودات المقيدة أيضاً والموجودات المقيدة أو الممكنات غير متناهية .

(١٢) « فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا يدرك الحق إدراكه نفسه » .

فى العالم أجسام وأرواح وهى المرادة بالكثيف واللطيف ؛ وكلها حُجُبٌ تستر الذات الإلهية وتمنعها من الظهور عارية عن كل تعين ، كما تحول بيننا وبين إدراك تلك الذات على حقيقتها . وقد استشهد الصوفية فى هذا المعنى بحديث كثيراً ما رددوه وذهبوا فى تأويله كل مذهب وهو أن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه البصر من خلقه » . قال أصحاب وحدة الوجود

المراد بالوجه الذات الإلهية وبالحجب التعينات الكونية .

فالعالم الذى هو صورة الله هو عين الحجاب الذى يستر الله ، ولا يدرك العالم من الله إلا بمقدار ما يتجلى فيه من أسرار الحق . ولهذا لا يدرك شيء من العالم الحقَّ كما يدرك الحق نفسه . وهـذا اعتراف صريح من ابن عربى بأن الوجود المطلق بعيـد المنال حتى على ذوق الصوفى ، ومنـه يتبين أن دعواه فى وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والاستدلال ، وإنما هى فرض افترضه وعجز عن تأييده . وقد يقال إن المراد بالعالم « العالم الأكبر » لا الإنسان وإن الإنسان وحده هو الذى يستطيع إدراك الحق وإدراك الوحدة الوجودية لأنه الصورة الكاملة للوجود. ولكن ابن عربى أميل إلى الأخذ بالمعنى الأول . لا فكاك للإنسان من عقاله ولا تخلص له من صورته إلا بالموت : وما دام فى تعينه ، وما دامت له إنِّيَّة تميزه عن غيره فهو عاجز عن إدراك الحق والوصول إليه . ولهذا أجمع الصوفية على ضرورة العمل لرفع ذلك الحجاب — حجاب الإنية ، وجعلوا غاية طريقتهم الفناء عن الصفات البشرية المشار إليها بالإنِّية. قال الحسين بن منصور الحلاج وقد أشقاه عذاب الحجاب .

بينى وبينك إنّىٌّ ينازعنى فارفع بفضلك إنيّ من البين

ولكن الحلاج كان حلولياً — ولم يكن من أصحاب وحدة الوجود — فهو يطلب محو صفاته التى يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها. وهذا معنى لا يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود عند ما يتكلمون عن الفناء ، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفى من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنـه اشتغاله بإنيته : فليس فى الأمر فى زعمهم تحول فى الصفات ولا صيرورة ولا حلول ، وإنمـا هو تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية . أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أياً كان . وابن عربى صريح فى هذا كل الصراحة حيث يقول:

« فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث في ذلك » (الفصل الأول) .

(١٣) « فالكل مفتقر ما الكل مستغنى » إلى آخر الأبيات :

المراد بالكل الحق والخلق أو الله والعالم . والكل فى نظره مفتقر لأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة مفتقر كل واحد من وجهيها إلى الآخر . أما افتقار الخلق إلى الحق فظاهر إذ قد بينا أن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجى للحق: فبالحق وجوده ومن الحق يستمد ذلك الوجود على الدوام . ولولا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم ؛ أو كما يقول المؤلف « لولا سريان الحق فى الوجودات بالصورة » ما كان للعالم وجود . وقد ذكرنا أيضاً أن العالم من ناحية أخرى ليس إلا الصفات والأسماء الإلهية التى وصف الحق بها نفسه ووصفناه نحن بها . فليس للعالم وجود ، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق . أما افتقار الحق إلى الخلق ـ ويقصد ابن عربى بالحق الله لا الذات الإلٰهية المجردة عن كل وصف وكل نسبة (وهى التى ترداف فى فلسفة أفلوطين « الواحد) ـ فراجع إلى أن للحق من الأسماء والصفات مالا يتحقق إلا عن طريق العالم الذى هو مظهرها . ولولا هذا المظهر الاسمائى والصفاتى لظل الحق ذلك « الكنز المخفى » الذى أشار إليه الحديث القدسى الذى أسلفنا ذكره .

فالافتقار من الخلق إلى الحق ومن الحق إلى الخلق فى نظر ابن عربى حقيقة لا كناية فيها . ولكنه يصف الحق أحياناً بأنه الغنى على الإطلاق ، وبهذا يقصد الذات الإلٰهية العارية عن الصفات والأسماء ؛ وهذا ما أشار إليه البيت الثانى .

(١٤) « فقوله « اتقوا ربكم » : اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم . . . أدباء عالمين » .

مهما يكن التفسير الذى نأخذ به فى شرح هذه العبارة ، فإن كلمتى « اتقوا » و « ربكم » ليستا مستعملتين فى معنييهما العاديين . « اتقوا » مأخوذة من الوقاية

لا من التقوى، والرب مأخوذ بمعنى الاسم الإلٰهى أو الأسماء الإلٰهية الظاهرة فى مجلى من مجالى الوجود . ورب كل موجود هو الاسم الإلٰهى الظاهر فيـه على ما سيبينه المؤلف فى الفص الإسماعيلى . أما قوله « اجعلوا ما ظهر منـكم وقاية لربكم » الخ فيمكن فهمه بمعنيين : الأول اجعلوا الصورة التى هى مجلى الاسم الإلٰهى وقاية لذلك الاسم فإنه لا وجود للاسم ولا معنى له إلا بهـا ، ولا تنسوا أن الاسم الإلٰهى أيضاً وقاية للصورة إذ لا وجود لها إلا به . والمعنى الثانى ــ وهو أدنى إلى المراد وأكثر تمشياً مع بقية الفقرة ــ أن يقال إن الصورة الخارجية للإنسان هى جسمه وهو المشار إليه بقوله « ماظهر » والصورة الباطنية له هى ذلك الجزء الإلٰهى فيـه القوم لصورته وهو المعبر عنه بالرب . فالمراد أن ينسب الإنسان كل الصفات البدنية إلى البدن وحده وبذلك يقى ربه لأن صفات البدن ذميمة ، وقصر الوصف بها على البدن وقاية للرب . وأن ينسب كل الصفات الروحية إلى الصورة الباطنية (وهى الرب) وفى هذا وقاية للبدن ، لأن صفات الرب صفات حمد أو مدح ، ومن له صفات الحمد يحتمى به من له صفات الذم . ومعنى العبارة كلها : إن كان ذم فانسبوه لأنفسكم واحموا الله منـه ؛ وإن كان مدح فانسبوه إلى الله (الذى هو فيكم) واحتموا به . ولذلك قال المؤلف « فـكونوا وقايته فى الذم واجعلوه وقايتـكم فى الحمد » .

الفص الثانى

(١) « شيث » .

رأينا فى الفص السابق أن المراد بآدم هو الصورة الإلٰهية الجامعة لـكل حقائق الوجود ؛ وأن الحق سبحانه لما أحب أن يُعرف تجلى لنفسه فى نفسه فى هذه الصورة التى كانت له بمثابة المرآة ورأى جميع كمالاته فيها فجعلها الغاية من الوجود وخلق العالم الأكبر من أجلها . فآدم بهذا المعنى هو الحق متجلياً بصورة العـالم المعقول وحاوياً فى نفسه جميع صفات عالم الممكنات .

وهنا نرى ابن عربى يرمز بشيث ابن آدم إلى تَجَلٍّ آخر للحق : وهو تجليه فى صورة المبدأ الخالق الذى يمنح الوجود لـكل موجود ــ أو باصطلاح المؤلف ــ يظهر فى وجود كل موجود . ولما كان من طبيعة الحق أن يخلق ــ أى أن الخلق فعل ضرورى له ــ والخلق هنا معناه الظهور بالوجود لا الإيجاد من العدم ــ كان هـذا التجلى الثانى ــ نتيجة لازمة عن التجلى الأول كما أن الابن نتيجة طبيعية ولازمة للأب .

وليس الخلق إيجاداً من عدم كما قلنا وإنما هو ظهور أو خروج أو تجل : ولذلك اختار له المؤلف كلمة النفخ أو النفث وسمى حكمة شيث بالحـكمة النفثية . وكلمة النفخ أو النفث تشير إلى خروج شىء من شىء أو فيض شىء عن شىء . أما الوجود ذاته الذى يمنحه الحق لأعيان الموجودات فـكثيراً ما يشار إليـه « بنَفَسِ الرحمان » أو « النَّفَس الرحمانى » ومن هنا جاء استعمال الرحمة بمعنى منح الوجود .

(٢) « العطايا والمنح الإلٰهية » .

ماذا تـكون العطايا والمنح التى يهبها الله العالَمَ فى مذهب يقول بوحدة الوجود

سوى الذات الإلهية وصفاتها؟ فذاته تعالى سارية فى ذوات جميع الموجودات، وصفاته هى الصور الأولى المتعينة فى صفات العالم الخارجى . لهذا قسم المؤلف العطايا والمنح إلى ذاتية واسمائية . ويستوى فى مذهب كهذا أن يسأل العبد ربه أن يمنحه كيت وكيت من صفات الوجود بأن يتجلى له فيها وأن لا يسأل ؛ فإن الحق يتجلى فى كل موجود بحسب الاستعداد الأزلى لذلك الموجود لا يغيِّر من ذلك سؤال ولا دعاء . وكل موجود له عينه الثابتة فى الأزل يظهر وجوده الخارجى بمقتضاها. هذاهو القانون العام فى فلسفة ابن عربى لا يتحول عنـه قيد شعرة مهما اختلفت الأساليب التى يعبر بها عنه. من الجهل إذن السؤال أو الدعاء، فإن كل شىء قد قدِّر أزلاً وسيكون على نحو ما قدر : طاعة أو معصية ؛ خيراً أو شراً ؛ حسناً أو قبحاً ؛ اللهم إلا إذا قدر كذلك أن شيئاً ما لا ينال إلا بالسؤال أو الدعاء . أما الصوفى الـكامل فلا يسأل شيئاً بل يراقب قلبه فى كل آن ليقف على مدى استعداده الروحى ، لأن قلب الصوفى ــ وهو مرآته التى يرى فيها تجلى الحق ــ يتغير فى كل لحظة مع تغير التجلى الإلهى . واللحظة التى يكون فيها الصوفى حاضراً بقلبه مع الله ويدرك فيها ناحية من نواحى استعداده الروحى هى التى يسميها الصوفية « الوقت » . ولذلك قالوا : الصوفى بِحُـكْم وقته ، والصوفى ابن وقته .

ومن الصوفية ــ وهم الصنف الأدنى ــ من يسأل لا للاستعجال ولا غيره وإنما امتثالاً لأمر الله فى قوله «ادعونى أستجب لـكم»: وليس المراد بالاستجابة منح الشىء المسئول فيـه دائماً ؛ فإن المسئول فيه لا يتحقق إلا إذا اقتضته طبيعة الشىء نفسه ووافق السؤال فيه الوقت المقدَّر له. أما إذا اختلف الوقت فلا استجابة إلا الاستجابة بلفظ « لبَّيك » التى يفرق ابن عربى بينها وبين الاستجابة الحقيقية التى يلزم عنهـا منح المطلوب .

(٣) « فالاستعداد أخفى سؤال » .

ذكر المؤلف ثلاثة أنواع من السؤال: السؤال باللفظ أو الدعاء؛ والسؤال بالحال؛ والسؤال بالاستعداد. أما السؤال باللفظ فقد شرحناه وبينا أنه لا أثر له مطلقاً فى الإجابة عن المسئول. وأما السؤال بالحال فراجع فى الحقيقة إلى السؤال بالاستعداد؛ فإن الحال التى تطلب شيئاً ما تتوقف على طبيعة استعداد صاحبها؛ فلحال الصحة أو المرض مثلاً مطالب، ولكن الصحة والمرض يتوقفان على طبيعة الصحيح والمريض. فلم يبق بعد السؤال باللفظ إذن إلا السؤال بالاستعداد: أى ما تتطلبه طبيعة كل موجود من صفات الوجود. هذا هو السؤال بالمعنى الصحيح؛ وهذا هو السؤال الذى يستجيب له الحق استجابة حقيقية. فإذا قدر لشىء ما أزلاً أن يكون على نحو ما من الوجود وطلبت طبيعة ذلك الشىء ما قدِّر لها، تحقق فى الحال ما طلبت. وليس ما يجرى من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذاك.

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جلية. ولكنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة، بل هى نوع من الانسجام الأزلى Pre-established harmony الذى قال به ليبنتز. كما أنها ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربى فيدين بحقيقة وجودية واحدة. فنظام الوجود القائم وما طبع فى جبلته من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين إلٰهية وطبيعية معاً، كل ذلك هو الذى يقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته. وهذه النزعة أقرب ما تكون إلى نزعة الرواقية فى إلٰهيّاتهم.

أما النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية، فالرضا المطلق بقضاء الله وقدره، ومحاولة الصوفى التخلص ـ ما أمكنه ـ من ربقة العبودية الشخصية، ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق.

(٤) « ومن هنا يقول الله تعالى « حتى نعلم » ... الكشف والوجود ».

تشعر العبارة « حتى نعلم » ـ إذا أخذت على ظاهرها ـ بأن علم الله بالأشياء غير

أزلى لأنه متعلق بالموجودات الكائنة الفاسدة الموجودة فى الزمان والمكان . وقد حاول بعض المتكلمين نفى هـذا عن العلم الإلهى بأن نسبوا الحدوث فى العلم للتعلق لا للعلم نفسه . أما العلم الإلهى فهو قديم . ولكن ابن عربى يرد عليهم فى هذه النقطة بقوله إنهم أثبتوا صفة العلم زائدة على الذات الإلهية وجعلوا تعلق العلم بالمعلوم للعلم لا للذات. ولكن الذات وصفاتها شىء واحد فى نظر المحققين أمثاله (وفى نظر المعتزلة أيضاً) ؛ فالتعلق للذات المتصفة بالعلم لا للعلم . وكذلك الحال فى القدرة والإرادة والصفات الأخرى . فإذا قيل تعلق علم الله بكيت وكيت كان معنى ذلك تعلقت الذات الإلهية المتصفة بالعلم بكيت وكيت . ولكن ذات الحق هى فى الواقع ـ فى مذهبه ـ ذات المعلوم : وعلى ذلك لا يرى أن الحق يكتسب علماً بالمعلوم عند ما يظهر ذلك المعلوم فى الوجود ، كما لا يرى بَعْدِيةً زمانية فى العلم الإلهى ، وإن افترض قبلية وبعدية اعتبارية فى الذات الإلهية التى تُصُوِّرت على أنها كانت ثم أصبحت . فعلم الله بالأشياء فى العالم العقلى هو علمه بأعيانها الثابتة التى هى ذاته المفصلة فى علمه . أى هى علمه بذاته فى هذا المقام . وعلمه تعالى بالموجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشفًا له فى صفحة الوجود : أو هو علم بذاته متجليًا فى أعيان الموجودات، فالبعدية موجودة بهذا المعنى . وعليه يلزم أن نفهم « حتى نعلم » على ظاهرها وألا نؤولها .

(٥) « والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية » .

الأمر الذى قد بينه هو أن الحق سبحانه قد منح من ذاته وصفاته كل موجود ذى ذات وصفات . وهـذا هو التجلى الإلهى : أى الظهور فى الصور أو التعينات الكونية. ولا يكون التجلى الإلهى لشىء إلا بحسب استعداد المتجلى له ؛ ولهذا لا يرى إنسان إلا صورته فى مرآة الحق . أما الحق فى ذاته فلا يُرَى ولا يُعْلَم لأنه لا يتجلى فى صورة مطلقة . وقد ضرب المؤلف لهذه الرؤية الإلهية مثلاً بالمرآة والصورة المشاهدة فيها ، فإن الناظر إلى نفسه فى المرآة يرى صورته هو ولا يرى جرم المرآة

مهما حاول ذلك . فكذلك الحق الذى هو مرآة الوجود لا يرى إلا صوره المتجلية فى مرايا الوجود . ولكن التشبيه بالمرآة والصورة قد استُغِلَّ فى معنى آخر ، فشبه الخلق بالمرآة والحق بالصورة الظاهرة فيها . فكما أن الحق مرآة الخلق ، كذلك الخلق مرآة الحق . وفى هذا يقول المؤلف : فهو (أى الحق) مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته فى رؤيته أسماءه وظهور أحكامها : وليست (أى هذه الأسماء وأحكامها) سوى عينه .

أما المرجع المشار إليه فى الفتوحات المكية فوارد فى الجزء الأول ص ٣٩٧ فى الكلام عن المرآة وصورتها .

(٦) « فالرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء » .

يعتبر ابن عربى « الولاية » أساس المراتب الروحية كلها . فكل رسول ولى وكل نبى ولى . وأخص صفات الولى أياً كان المعرفة : أى العلم الباطن الذى يلقى فى القلب إلقاء ولا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان ، وهو مختلف عن العلم الموحى به فى مسائل التشريع . وقد يستعمل ابن عربى كلمة « الإنسان الكامل » مرادفة لكلمة « ولى » بهذا المعنى ، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكاملة بالله يعلمون شيئاً من عالم الغيب . والرسل أولياء لأنهم يجمعون بين معرفتهم الكاملة بالله وبين العلم الخاص بالشرائع التى أرسلوا بها .

والنبوة والرسالة تنقطعان لأنهما مقيدتان بالزمان والمكان، أما الولاية فلا تنقطع أبداً، لأن المعرفة الكاملة بالله لا تحد بزمان أومكان ولا تتوقف على أى عامل عرضى.

وهناك فرق آخر وهو أن العلم الشرعى يوحى به إلى الرسول على لسان المَلَك ، أما العلم الباطن عند الولى ـ سواء أكان رسولاً أو نبيًا أو محض ولى ، فهو إرث يرثه الولى من خاتم الأولياء الذى يرثه بدوره من منبع الفيض الروحي جميعه : روح

محمد أو الحقيقة المحمدية . وخاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن هو الذى يأخذ علمه مباشرة عن روح محمد التى يرمز إليها الصوفية عادة باسم « القطب » ولا يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح محمد ، محمدٌ النبي بل حقيقته القديمة التى تقابل العقل الأول عند أفلوطين و « الكلمة » عندالمسيحيين، والتى يقول ابن‌عربى إنها المقصودة فى الحديث كنت نبياً وآدم‌بين الماء والطين؛ لا بمعنى قدِّر لى أن أكون نبياً قبل خلق آدم كما يدل عليه ظاهر الحديث ، بل بمعنى وجدت حقيقتى أو روحى التى هى العقل الإلٰهى قبل أن يوجد آدم .

(٧) « وفى هذا الحال الخاص تقدم (أى محمد) على الأسماء الإلٰهية » .

يقتبس الصوفية عادة فى هذا المقام الحديث القائل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أول من يفتح باب الشفاعة فيشفع فى الخلق، ثم الأنبياء ثم الأولياء ثم المؤمنون؛ وآخر من‌يشفع هو أرحم الراحمين ». وإذا فهمنا أن ابن‌عربى يقصد بالاسم الرحمن الاسم‌الجامع للأسماء الإلٰهية كلها مستشهداً على‌ذلك بقوله تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » ، وإذا كانت شفاعة « الرحمن » ستكون يوم القيامة آخر الشفاعات : إذا كان كل ذلك ، أدركنا كيف قدم محمد الشفيع على الأسماء الإلٰهية. وليس التقدم المذكور تقدماً بالإطلاق، بل هو فى هذا المقام الخاص الذى هو مقام الشفاعة . أما حكمة تأخر الاسم الرحمن فلكى تعم الشفاعة كل شىء لقوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » .

(٨) « وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها ... أو حضرات الأسماء »

سبق أن ذكرنا فى تعليقاتنا على الفص الأول كيف اعتبر ابن عربى الموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها . ولما كانت الموجودات لا تتناهى عدداً ، كانت الأسماء الإلهية التى تتجلى فى هذه الموجودات لا تتناهى عدداً أيضاً . ولكن‌الموجودات مع‌عدم تناهيها أفراداً وأشخاصاً ، يمكن‌حصرها فى‌عدد متناه من

الأجناس والأنواع . وكذلك الأسماء الإلهية التي لا ينحصر عددها يمكن ردها إلى أصول عامة محصورة العدد ، وهذه الأصول هي أمهات الأسماء وهي المعروفة بالأسماء الحسنى أو الحضرات الأسمائية . ومعنى الحضرة هنا هو المجلى الذي يظهر فيه أثر إلٰهي من نوع خاص؛ أو هو المجال الذي يظهر فيه فعل إلٰهي . فحضرة الرحمن هي مجموعة المجالي التي يظهر فيها أثر للرحمة الإلٰهية ، وإن كانت حالات الرحمة لا تتناهى عدًا لأن الكائنات المرحومة لا تتناهى عـدًا . وحضرة الجبار هي المجال الذي يظهر فيه الحق بهذا الوصف وإن كانت حالات الجبروت لا تتناهى عدًا وهكذا . فالذي لا يتناهى عدًا هو فروع الأسماء أو مظاهرها لا أمهاتها .

وأهم مرجع شرح فيه ابن عربي الأسماء الإلٰهية وتصنيفاتها هو كتابة « إنشاء الدوائر » الذي نشره الأستاذ نيبرغ . قارن شرح القيصري على الفصوص . المقدمة ص ١١ ــ ١٥ .

(٩) « فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلا » .

ليس في الوجود سوى ذات واحـدة وعدد لا يتناهى من نسب وإضافات يكنَّى عنهـا بالأسماء الإلهية ، وتسمى حين تظهر في الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعينات . فالوحدة ــ وهي ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات ــ ترجع إلى الذات : إلى الحق في ذاته . والـكثرة ــ وهي ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات ــ ترجع إلى هذه الإضافات والنسب : إلى الخلق . ولـكن الحق والخلق وجهان لوجود واحد أو حقيقة واحدة . وإذا نظرت إلى هـذه الحقيقة من ناحية الـكثرة أو التعدد وجدت اختلافاً كبيراً في مظاهرها وتمايزاً يكفي في تشخيص كل منهـا وإعطائه فرديته . ووجدت فوق ذلك أن لا واحد من هذه المظاهر عين الآخر ، بل لا مظهر منها في لحظة هو عينه في اللحظة التي تليه . وهـذا هو الذي أشار إليه المؤلف بقوله « فمـا في الحضرة الإلهية مع اتساعها شيء يتكرر أصلا » . كل شيء يخلَقُ خلقاً

جديداً فى كل آن . فالوجود هو المسرح الأكبر الذى تتعاقب الصور فى الظهور عليه أبداً وأزلاً ، ولا تظهر صورة منها عليه مرتين .

هـذا هو الخلق الجديد الذى يشرحه المؤلف بإسهاب فى الفص السادس عشر وسنعرض له فى موضعه .

(١٠) « وهذا العلم كان علم شيث ، وروحه هو الممد .... »

ذكرنا فى التعليق الأول على هذا الفص أن « شيث » ليس إلا رمزاً للحق فى التجلى الثانى أو التجلى الأسمائى الذى ظهر فيه الحق بصورة المبدأ الخالق الذى أعطى كل موجود وجوده وأظهر فيه ما أظهر من معانى أسمائه . ومن هنا يظهر لِمَ يعتبر ابن عربى العلم بالأسماء الإلهية وتجلياتها وقفاً على شيث الذى يستمد من روحه كل من تكلم فى هذا الموضوع . يقول الصوفية إن شيث وحده هو الذى بيده مفاتيح الغيب. وليست مفاتيح الغيب هـذه إلا الأسماء الإلهية، لأنها دلالات على الغيب المطلق الذى هو الذات الإلهية : أو هى مفاتيح الكنز الخفى الذى أحب الظهور فأظهرته .

(١١) « فما فى أحد من الله شىء ، وما فى أحد من سوى نفسه شىء » .

تدل هذه العبارة فى ظاهرها على أن ابن عربى قد وقع فى تناقض شنيع مع نفسه وأنكر فى جملة واحدة ما فصله فى وحـدة الوجود فى صفحات بل كتب . والحقيقة ألا تناقض فى أقواله إذا وقفنا على مراميه .

قد ذكرنا فى تعليقات الفص الأول أن الفيض عنده فيضان : الفيض الأقدس وهو تجلى الحق لنفسه فى صور أعيان الممكنات الثابتة ، أو فى الصور المعقولة للوجود الممكن . وكل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل فى نفسها مستقبل تاريخها وما قدر لها أن تـكون عند ما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية . فهى لا تخضع فى تحققها لشىء ما إلا لقوانينها الذاتية التى هى جزء من قوانين الوجود العينى الذى نسميه بالعالم . فهى بهذا المعنى صورة من صور الحق ووجودها العينى عند ما توجد

صورة من صور وجوده . ولكن الله ــ الذات المطلقة ــ ليس له من حيث إطلاقه وغناؤه الذاتى عنها وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هى نسبة إليه . فليس فيها من ذلك المطلق شىء . وليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة .

فما فى موجود من الموجودات شىء من الله (المطلق) عينه على النحو الذى تمين به، وإنما وجود كل شىء راجع إلى نفسه . ووجود الأشياء فى الصور التى هى عليها هو الفيض الثانى أو الفيض المقدس . فإذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهرى بينها وبين مذهب المؤلف فى وحدة الوجود .

على أنه يمكن تفسير العبارة بمعنى آخر يتمشى تماماً مع مذهب ابن عربى العام ويتأيد بما أورده هو فى الفص العيسوى. وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق ، وكل موجود من الموجودات صورة له . والصورة ــ إذا أخذت فى جزئيتها ــ ليست الله فى إطلاقه . وإذن فليست الصورة هى الله وإن كانت مجلى له. وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم لأنهم حصروا الحق الذى لا تتناهى صوره فى تلك الصورة الجزئية المعينة، وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التى لا تتناهى.

على أن ابن عربى لا يكتفى بنسبة التحقق فى الوجود إلى ذوات الأشياء نفسها ، بل ينسب إليها أيضاً كل وحى وكل علم إلهامى أو ذوقى . فلا منبع لعلم فى الإنسان إلا نفسه . وفى هذا يقول : « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه مالم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره ». فالاستعداد الأزلى فى الوجود هو الذى يعين وجوده ويكيِّف ما يوحى إليه من العلم .

وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، فما معنى القول بأن الله قادر على كل شىء ، وأنه فعال لما يريد ؟ ما معنى الإمكان الذى يتكلم عنه المتكلمون ؟ ما معنى أن الممكن هو ما يستوى وجوده وعدمه فإن شاء الله أوجده وإن شاء لم يوجده ؟ أليس كل شىء مقدراً أزلا فى عينه الثابتة فإذا ظهر فى الوجود كان ظهوره بحسب ما تقتضيه تلك العين؟

ألا تتنافى هذه الجبرية العنيفة مع وجود إله مختار يفعل فى الوجود مايشاء وكيف يشاء؟

هـذه أسئلة يحاول ابن عربى أن يجيب عنها فى الفقرة التالية عند ما يشرح معنى الإمكان والممكن . يقول لما ثبت عند بعض النظار أن الله فعال لما يشاء ، جوزوا عليه ما يناقض الحكمة وما عليه الأمر فى نفسه . فالممكن عندهم ما كان وجوده من الله (واجب الوجود بالذات) وفى إمكان الله أن يوجده على أى نحو أراد ، حتى ولو كان ذلك الوجود منافياً للحكمة ولطبيعة الوجود إطلاقاً . ولكن هذا التفسير دفع ببعض المتكلمين الآخرين إلى إنكار وجود الممكنات ، وقالوا لا وجود إلا لواجب الوجود : وواجب الوجود إما واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بغيره . أما الممكن إطلاقا فلا يمكن تحقق وجوده . أما ابن عربى فقد توسط بين الأمرين وقسم الوجود إلى واجب وممكن ثم قال إن الممكن هو واجب الوجود بالغير . يقول « والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ، ومن أين هو ممكن ، وهو بعينه واجب الوجود بالغير ، ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب ».

والحقيقة أن « الغَيريَّة » هنا غيرية اعتبارية ، وأن واجب الوجود بالغير ليس إلا مظهراً لواجب الوجود بالذات ، وأن كل ما يجرى على أى شىء من أحكام الوجود ضرورى ، ويستوى أن تنسب هذه الضرورة إلى العين أو إلى الذات المتجلية فى صورة العين لأن الكل واحد . ولم يجب ابن عربى على الإشكال الذى أثاره نظار المتكلمين ، وإنما شرح ناحية من نواحى مذهبه فى وحدة الوجود .

(١٢) « وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنسانى » .

ذهب شراح الفصوص فى تفسير هذا الفص الرمزى مذاهب شتى وتضاربت فيه آراؤهم . فمنهم من اعتبر « آخر مولود يولد فى النوع الإنسانى » ولداً حقيقياً يحمل جميع أسرار شيث على نحو ما حمل شيث أسرار آدم . ولكنهم اختلفوا بعد ذلك : فذهب بعضهم إلى أن المراد به ختم الولاية العامة الذى قالوا إنه عيسى عليه السلام .

أما ختم الولاية الخاصة (الولاية المحمدية) فهو ابن عربى نفسه على نحو ما صرح فى كتاب الفتوحات المكية (الجزء الأول ص ٣١٩) .

وذهب البعض الآخر إلى أنه مطلق ولى يولد آخر الزمان ، ويدعو الناس إلى الله فلا تجاب دعوته لغلبة حكم الشهوة على عقول بنى الإنسان فى ذلك العهد . وعليه فهو غير عيسى ، لأن عيسى سينزل آخر الزمان إلى الأرض ويحكم فيها بشريعة محمد ويرد الإسلام إلى سيرته الأولى .

وهذه تفسيرات لا تشبع غلة ولا تتفق مع روح مذهب المؤلف ولا مع أسلوبه. فالأولى أن نعتبر العبارة رمزية ثم نأخذ فى حل رموزها .

يبدو أن المراد بالولد الذى هو آخر ما يولد للنوع الإنسانى هو « القلب » (أو العقل) كما يفهمه الصوفية ، وأن المراد بأخته التى ولدت معه النفسُ الإنسانية ؛ وأن المراد بالصين الذى ولد فيها الولد القرار البعيد للطبيعة البشرية أو موضع السر منها : يؤيد ذلك أن كلمة الصين استعملت فى غير هذا المقام للدلالة على البعد فى مثل قول النبى عليه السلام « اطلبوا العلم ولو فى الصين » . ويُشير قوله « يكون رأسه عند رجليها » إلى تغلب النفس الحيوانية على القلب وقهرها له فى وقت ما من أوقات تطور الإنسان . أما الناس الذين دعاهم هذا الولد إلى الله فلم يستجيبوا له ، فالمراد بهم قوى النفس وجنودها التى لا تخضع لسلطان العقل .

فإذا قبض الله ذلك الولد إليه — وقبض مؤمنى زمانه — وهى قوى الإنسان الروحية التى تستجيب لدعوته — بقى من بقى من الناس مثل البهائم . ومهما كثر النكاح بين رجالهم ونسائهم — أى بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة فى الإنسان — فلن تستطيع أن تلد ذلك المولود لأنه من طبيعة غير طبيعتها .

وفى الفقرات الأخيرة من الفص ما يشير إشارة قوية إلى أن المراد بالمولود العقل الإنسانى (أو القلب) الذى هو «الفصل» المميز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان، وآخر ما ظهر فى النشأة الإنسانية من القوى .

الفص الثالث

(١) « المحور الذى يدور عليه هــذا الفص هو التشبيه والتنزيه وجها الحقيقة الــكلية التى هى كل ما فى الوجود » .

فليس المراد بالتشبيه والتنزيه هنا ما أراده المتكلمون عنــد ما تحدثوا فى الصفات الإلهية فنفوها أو أثبتوها ، وعلى أى نحو أثبتها المثبتون أو نفاها النافون ؛ بل المراد بهما معنى آخر لم يسبق ابن عربى إليه سابق ، وهو المعنى الوحيد الذى يتمشى مع نظريته العامة .

أما المتكلمون فقصدوا بتنزيه الله أنه يتعالى عن كل وصف وكل حد ، لأن الصفات التى يمكننا أن نصفه بها إما منتزعة من صفات المحدثات أو سلوب لها ؛ فإذا وصفناه بصفات المحدثات ألحقناه بها وهذا محال، وإن وصفناه بسلوبها لم نصفه بشىء فالأولى بنا ألّا نصفه بوصف ما . فإن ورد فى القرآن من الآيات ما يصف الله بصفة تشعر بالتشبيه أو التمثيل وجب تأويله . وكذلك فعل المعتزلة أكبر الدافعين عن التنزيه مستندين إلى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » . فالله يجب ألّا يوصف بصفة من صفات المخلوقات ؛ وإن وصفه واصف فيجب ألا يكون ذلك إلا بصفة المخالفة للحوادث وما يلزم عنها لزوما منطقيًا كالقدم والبقاء والضرورة والإطلاق وما شاكل ذلك .

أما التشبيه فكان قولَ أهل السنة الذين أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها سواء منها ما أشعر بالتمثيل أو التجسيم، ولو أنهم ـ تحاشيًا للوقوع فى تجسيم صريح ـ قالوا إن الله يتصف بهذه الصفات ، ولكن على نحو لا نعرفه ـ بلا كيف !

أما ابن عربى فيستعمل كلمتى التنزيه والتشبيه بمعنى « الإطلاق » و « التقيد » .

فالله منزه بمعنى أنه إذا نظر إليـه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف وكل حد وتقييد . وهو بهذا المعنى غنى عن العالمين يحيط بكل شىء ولا يحيط به شىء ولا علم، سار فى كل موجود غير متعين فى موجود دون آخر . فلا يصدق عليـه وصف إلا الإطلاق ، وفى الإطلاق تنزيهه .

ولـكن الله من ناحية أخرى مشبه ، وذلك إذا نظرنا إليه من حيث تعينات ذاته فى صور الوجود . فهو يسمع ويبصر مثلاً ــ لا بمعنى أن سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم ، بل بمعنى أنه متجل فى صورة كل من يسمع وما يسمع ، وكل من يبصر وما يبصر ؛ أو أنه جوهر كل مايسمع ويبصر . وهذا تفسير للتنزيه والتشبيه يخرجهما لاشك عن معناها الأصلى ؛ ولـكنه تفسير لا غنى عنه ــ لابن عربى ــ فى تـكوين فلسفته العامة فى طبيعة الوجود . هذا التفسير هو أساس قوله بأن الحقيقة وحدة وكثرة ، ظاهرة وباطنة ، وحق وخلق ، ورب وعبد ، وأنهـا قديمة وحادثة ، وخالقة ومخلوقة إلى غير ذلك من المتناقضات التى لا يكل قلمه عن ترديدها .

والتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضايفان متكاملان لا يقوم أحدها بدون الآخر . هذا إذا قلنا بثنوية الصفات : حق وخلق ، إله وعالم ، وحدة وكثرة . أما إذا وقفنا عند الوحدة الوجودية فقط، فليس هنالك مايقال! . وهذا ما يدفع بنا إلى ذكر نوع آخر من التنزيه تـكلم عنه ابن عربى ، وهو التنزيه الذى تتصف به الذات الإلهية فى ذاتها ، بعيدة عن كل تعين ، مجردة عن كل نسبة إلى الوجود الخارجى . ولـكن هذا التنزيه ــ ويظهر أنه يشير به الى التنزيه المطلق الذى أشرنا إليه ــ لا يدركه عقل، ولا يمكن أن يدركه عقل ، بل إن مجرد إدراك العقل له تحديد ، وهو فوق كل تحديد . ولهذا قال : « اعلم أيدك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الإلهى عين التحديد والتقييد » . وليس هذا التنزيه الذى يشير إليه إلا التنزيه المطلق. لأن التنزيه حكم، والحـكم تقييد وتحديد للمحكوم عليه . وغاية المنزه أن يقول إن الله تعالى

مخالف لجميع الحوادث ، وهـذا القول فى نفسه تحديد وتقييد . ولذلك لم يرتض من معانى التنزيه إلا المعنى الذى شرحناه .

والمنزه فى نظره — إذا فهم التنزيه بالمعنى الثانى — إما جاهل وهو الفيلسوف الذى ينكر الشرائع وما ورد فيها ؛ وإما سيئ الأدب وهو المعتزلى الذى يقول بالتنزيه المطلق وكأنه يتجاهل ما ورد فى القرآن من آيات صريحة تشعر بالتشبيه .

(٢) « فإن للحق فى كل خلق ظهوراً ... فالحق محدود بكل حد »

هـذه الجملة من أصرح ما قال به ابن عربى فى التعبير عن وحدة الوجود وعن ناحيتى التنزيه والتشبيه اللتين أسلفنا ذكرهما يقول: « فهو (أى الحق) الظاهر فى كل مفهوم (أى مدرك بالفهم) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته ». فظهور الحق تقييده وهذا هو التشبيه ، وبطونه إطلاقه وهو التنزيه . ولذلك إذا أردنا أن نضع له تعريفاً وجب أن يؤخذ فى التعريف الظاهر والباطن جميعاً . وقوله « فيؤخذ فى حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه » يمكن أن يفسر بمعنى فإن أريد تعريف الإنسان مثلاً وجب أن يؤخذ فى التعريف ظاهره (أى الإنسان) وباطنه ، بأن يشير التعريف إلى حيوانيته وعقله . ويمكن أن تفسر على أن الضمير فى ظاهره وباطنه يعود على الحق : أى يؤخذ فى تعريف الإنسان ما بطن فيه من الحق وما ظهر . وعلى الاعتبار الأول يكون تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق مثالاً لما يجب أن يكون عليه تعريف الحق أو تعريف أى شىء من أنه يشمل الظاهر والباطن : وعلى الاعتبار الثانى يكون تعريف الإنسان مثالاً يتبين فيه كيف تدخل صفات الحق الظاهرة والباطنة فى تعريفات الأشياء ؛ إذ أن النطق فى الإنسان مظهر من مظاهر الاسم « الباطن » والحيوانية مظهر من مظاهر الاسم « الظاهر » : وهما من الأسماء الإلهية . هذا هو التفسير الذى ارتضاه كل من القيصرى وبالى فى شرحهما

على الفصوص . راجع الأول ص ٨٢ والثانى ص ٦٨ . وإذا أخذ فى تعريف الشىء ظاهره وباطنه، وجب أن نأخذ فى تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضاً . أما باطنه فهو الذات الأحدية ، وأما ظاهره فالعالم بجميع ما فيه . فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات . وإلى ذلك الإشارة فى قوله « فالحق محدود بكل حد » أى أن حدّه مجموع حدود الأشياء . ولكن لما كانت صور العالم لا تتناهى ولا يحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة إلا بقدر ماحصل لكل عالم من العلم بصورته، استحال الوصول إلى حد للحق ، كما استحالت المعرفة الكاملة به . فعلى قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحده لنفسه ولغيره يكون حده لربه . وهذا معنى العبارة المأثورة: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ومعنى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتّى يتبين لهم أنه الحق » . يقول ابن عربى: « من حيث إنك صورته وهو روحك » فيفهم « الحق » على أنهـا الله لا الحقيقة : أى حتّى يظهر للناظر فى الآفاق وفى نفسه أن الذى رآه هو الحق .

(٣) « وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً . . . لا بالمجاز »

يقول: « وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً » لما سبق أن ذكرناه من أن الصورة لا تقوم بذاتها ، وأن كل صورة فى الوجود تفتقر إلى الحق . فلا يمكن أن يزول الحق عن العالم ويبقى العالم عالما ، كما لا يمكن أن تزول الحياة عن الإنسان ويبقى إنساناً، أو يقال فيه إنه إنسان إلاَّ على سبيل المجاز فقط . وقوله: « فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز » يمكن أن تفهم على وجهين ؛ فإن الهاء فى له إما أن تعود على العالم وإما أن تعود على الحق. فإن أعدنا الضمير على العالم كان معنى الجملة أن العالم له صفة الإلٰهية من جهة أن الحق فيـه على الدوام لا يزايل صورته ، وأن صفة الإلٰهية تطلق على العالم بطريق الحقيقة لا المجاز، لأن الحق موجود بالفعل فى صورة العالم يدبرها كما تدبر الروح جسم الإنسان وهو حى . فإن زالت الحياة عن الإنسان لا يقال فيه

إنه إنسان على الحقيقة . وكذلك إن زال الحق عن صورة العالم لا يقال إنه عالم على الحقيقة . ولكن الحق لا يمكن زواله عن صورة العالم أصلاً ، لذلك كان وصف الإلٰهية – الذى هو للحق بالأصالة – وصفاً للعالم أيضاً على طريق الحقيقة لا المجاز . ويظهر أن هذا هو المعنى المراد لأنه يتمشى مع ما يلى من النصوص .

ويمكن أن يعود الضمير فى « له » على الحق، ويكون معنى الجملة أن الحق لما كان موجوداً بذاته فى صور العالم لا يُزَالُ عنها أصلاً ، ولما كان العالم صورة له تتجلى فيها صفاته وأسماؤه ، كان وصف الحق بالألوهية وصفاً حقيقياً لا مجازياً ؛ لأن العالم مألوه يفتقر فى وجوده إلى إلٰه ووجود المألوه يفترض وجود الإلٰه لا محالة . غير أن معنى الحقيقة والمجاز لا يظهر فى هذه الحالة ظهوره فى الحالة الأولى .

والواقع أنه لا فرق فى مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربى أن تنسب الألوهية للحق من وجه أو إلى العالم من وجه آخر ، فإن الحقيقة واحدة فى الحالين وإن اختلفت بالاعتبار . يؤيد ذلك ما يقوله فى الفقرة التالية مباشرة من أن الله هو المثنِي والمثنَى عليه . فإن جميع ما فى الوجود من كائنات ناطقة وغير ناطقة روحية أو مادية ، حية أو غير حية ، تلهج بالثناء على الله بمعنى أنها مظاهر تتجلى فيها عظمته وكماله ، ولكنه ثناء صامت لايدركه الإنسان عادة – ولذلك قال : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » (قرآن س ١٧ آية ٤٦) . ولكن إلى الحق ترجع عواقب ذلك الثناء . فالثناء منه وعليه : منه لأنه الظاهر فى صورة المثنى : وعليه لأنه الباطن الذى يوجه كل الثناء إليه .

(ح) « فإن قلت بالتنزيه...الأبيات » .

هذه الأبيات تلخص لنا مذهب ابن عربى فى التشبيه والتنزيه ، وقد شرحنا معناها فلا داعى للمزيد فى هذا الشرح.ولكنا سنجمل معنى الأبيات إجمالا فى صورة أبسط وأدنى إلى الفهم .

إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد . وإن قلت بالتشبيه وحده ، قيّدت الحق وحصرته . والصحيح أن تقول بالتنزيه والتشبيه معاً من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية . إن الذين يثبتون وجود الحق والخلق ـ الله والعالم ـ على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون. والذين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون. فإن قلت بالاثنينية فاحذر التشبيه وإلا وقعت فى التجسيم . وإن قلت بالفردية ، فاحذر التنزيه المطلق ، لأن فى ذلك إغفالاً لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفردية .

وإذا فهمت من التنزيه الإطلاق ، ومن التشبيه التقييد ، ونظرت إلى الحق على أنه فى عين الوجود مسرّحًا ومقيداً ، أدركت أنك هو من وجه ، وأنك لست هو من وجه . قارن ما ورد فى الفص السابع فى الصلة بين الحق والخلق .

ويلتمس ابن عربى ـ كعادته ـ أساساً من القرآن يبنى عليه نظريته فى التنزيه والتشبيه فيقول: إن قوله تعالى « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » تعبر عن هذا المعنى أحسن تعبير . فإننا إما أن نعتبر الكاف فى قوله « كمثله » زائدة وبذلك يصبح معنى الآية ليس مثله شىء وهو تنزيه ـ وباقى الآية وهو قوله « وهو السميع البصير » تشبيه لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التى تسمع وتبصر . وإما أن نعتبر الكاف فى قوله « كمثله » غير زائدة ، وبذلك يصبح الجزء الأول من الآية ليس مثل مثله شىء ، وهذا تشبيه لأنه أثبت المثل لله ونفى مثل المثل . وقوله « وهو السميع البصير » تنزيه بمعنى أنه وحده الذى يسمع ويبصر فى صورة كل من يسمع ويبصر . فالآية ـ فى نظره ـ تجمع بين التنزيه والتشبيه فى كلتا الحالتين .

(٥) « فإن القرآن يتضمن الفرقان » .

استعملت الكلمتان فى القرآن للدلالة على التنزيل الحكيم ، أما ابن عربى

فيستعملهما هنا بمعنى التفرقة والجمع – لا كما يفهم الصوفية عادة من مقامى التفرقة (أو الفرق) والجمع[1] – بل بمعنى أن الفرقان هو الدعوة إلى تنزيه الله تعالى دون تشبيه ، وأن القرآن هو الدعوة إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه . فمن يدعو إلى تنزيه الله – كما فعل نوح – ولا يلتفت إلى التشبيه ، كان فرقانياً . ومن يدعو إلى تنزيهه وتشبيهه معًا – كما فعل محمد – كان قرآنيًا. ولا أظن أن ابن عربى استعمل كلمة القرآن بهذا المعنى لأن المنزّل عليه القرآن جمع فى دعوته بين التنزيه والتشبيه ؛ بل وجد أن من معانى « قرأ » الجمع والضم فاستعمل كلمة القرآن هذا الاستعمال الغريب .

ويدور هـذا الجزء من الفص – من قوله : « لو أن نوحًا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين » إلى الآخر حول مشكلة التنزيه والتشبيه مستخلصة من الآيات القرآنية الواردة فى سورة نوح من الآية ٥ – ٢٨ ، بعد أن يلجأ المؤلف فى تفسيرها إلى نوع غريب حقًا من التأويل يشهد له بالعبقرية ، ولـكنه كان فى غنى عنه – هنا وفى أى مقام آخر استشهد بالقرآن ليؤيد نظريته فى وحدة الوجود – لو أنه فضل الصراحة فى القول وجهر به بدلاً من الدوران حول النصوص وتأويلها إلى غير معانيها وتحميلها مالا تحتمل .

يتمثل لنا نوح فى هذه الآيات فى صورة الرجل الذى يدعو قومه إلى مطلق التنزيه فيتصامون عنه ولا يعيرونه التفاتاً ، لأنها دعوة إلى مستحيل – إلى شىء مجرد لايمت لهم بصلة ولايعرفون عنه شيئاً ، بل لايمكنهم أن يعرفوا عنه شيئًا . دعاهم إلى «الفرقان» – إلى إله منزّه مخالف لجميع المحدثات – فلم يفهموا دعوته ، ولو دعاهم إلى « القرآن » فجمع فى دعوته بين التنزيه والتشبيه ، وبيّن لهم وجهىَ الحقيقة للبّوْا دعوته وفهموا مقصده .

ويلتمس ابن عربى كل سبب ليجعل من الإسلام مذهبًا فى وحدة الوجود وينسب

---

(١) ويستعملها فى غير هذا المـكان بالمعنى الصوفى .

إلى نبى الإسلام القول بهذه النظرية . وهنا موقف من المواقف التى أراد أن يسجل فيها على القرآن وصاحب القرآن الدعوة إلى الحقيقة الواحدة التى هى من وجه منزهة ومن وجه مشبهة . ولكن القرآن وإن قال بالتنزيه والتشبيه ، لا يستعملهما فى المعنى الذى يقول به أصحاب وحدة الوجود . فقرآن ابن عربى الذى يقابله بالفرقان غير قرآن المسلمين ، وإن كان التلاعب بالألفاظ قد يؤدى إلى الخلط بينهما . يقول : « ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس . فليس كمثله شىء يجمع الأمرين (أى التنزيه والتشبيه) فى أمر واحد » . ولكن المعنى ليس بخاف الآن بعد الذى ذكرناه .

(٦) « دعاهم ليغفر لهم » .

معنى الآية دعاهم نوح إلى الله ليغفر الله لهم ذنوبهم . ولكن « يغفر » هنا مأخوذة بمعناها الحرفى من غفر بمعنى ستر . والستر ضد الكشف والظهور . وعلى ذلك يفهم ابن عربى الآية على معنى أن نوحاً عليه السلام دعا قومه إلى الستر المطلق لا إلى مقام الكشف والظهور ، لأن الحق المنزّه ستر أو غيب محض لا تدركه العقول ولا الأبصار — ولم يَدْعُهُمْ إلى مقام الظهور وهو تجلى الحق فى صور الموجودات . ولذلك كان جوابهم سلسلة من أعمال الستر ، فإنهم وضعوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم الخ ، فكانت إجابتهم من مثل دعوته .

(٧) « وهو فى المحمديين « وأنفقوا ... » إلى قوله : كما قال الترمذى » .

الفرق بين قوم نوح وقوم محمد فى نظر ابن عربى هو أن النوحيين ادعوا لأنفسهم الحق فى المُلك الذى هو العالم واعتبروا الله وكيلاً عنهم متصرفاً فيهم . وهذا ما جعل نوحًا يدعوهم إلى التنزيه . لأنهم من العالم والعالم منهم : أما الحق فهو الوكيل المنزه عن شئونهم . أما المحمديون (فيما يزعم ابن عربى) فادعوا أن المُلك لله وأن الإنسان خليفة الله على المُلك أو وكيل الله عنه فيه . وهذا ما دعاهم إلى القول بالتنزيه والتشبيه.

أما التنزيه فمن ناحية نسبة الملك إلى الله على الحقيقة ، وأما التشبيه فلنسبة الخلافة إلى الإنسان فى مُلك الله . قال تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » . وإذا عرفنا معنى الخلافة الإنسانية فى مذهب ابن عربى، أدركنا الإشارة بها إلى التشبيه . فالإنسان خليفة الله فى العالم بمعنى أنه وحده هو الموجود الذى تتجلى فيه صفات الله وأسماؤه فى صورة كاملة كما شرحناه فى الفص الأول .

أما الإشارة الواردة عن الترمذى فمذكورة فى الفتوحات المكية أيضاً (جـ ٢ ص ٦٦) فى إجابات ابن عربى عن المائة والخمسة والخمسين سؤالاً التى سألها الحكيم محمد بن على الترمذى المتوفى سنة ٢٨٥ . والسؤال الخاص بمالك الملك هو السؤال السادس عشر ونصه : « كم مجالس ملك الملك ؟ »

(٨) « فأجابوه مكراً كما دعاهم » .

معنى هذه العبارة أن نوحًا لما دعا قومه إلى عبادة الله على سبيل التنزيه قد مكر بهم وخدعهم . ويرى ابن عربى أن كل من يدعو إلى الله على هذا الوجه يمكر بمن يدعوه ويخدعه . وذلك أن المدعو مهما كانت عقيدته ومهما كان معبوده لا يعبد فى الحقيقة إلا الله ، لأنه لا يعبد إلا مجلى من مجالى الحق فى الوجود . فدعوته إلى الله مكر به ، لأنها تحمله على الاعتقاد بأنه يعبد شيئاً آخر سوى الله وما فى الوجود سوى.

أما مكر قوم نوح فظاهر من عبارتهم : « لا تذرن آلهتكم ، ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا »: لأنهم إن تركوا هذه الآلهة ، فقد جهلوا من الحق على قدر ما تركوا . ذلك لأن للحق فى كل معبود وجها لا يُعبَد المعبود إلا من أجله .

وهنا يفهم ابن عربى نصًا آخر من القرآن على أنه تقرير لوحدة الوجود من حيث صلتها بعبادة الله فيقول فى (مذهب) المحمديين: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى حكم : بمعنى قدَّر أزلاً أنكم لن تعبدوا إلا إياه ، لا بمعنى أمر ألا تعبدوا سواه .

يدل على ذلك قوله فى العبارة التالية « فالعالِم يعلم من عُبِدَ ، وفى أى صورة ظهر حتى عُبِدَ » .

(٩) « ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً » .

هنا خلط عجيب بين الآيات القرآنية وتخريج أعجب . يقول المؤلف: « ولا تزد الظالمين » لأنفسهم المصطفين الذين أوتوا الكتاب ـ أول الثلاثة » . أخذ الظالمين فى قوله: « ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً » (سورة نوح آية ٢٥) بمعنى الظالمين فى قوله تعالى: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات » (سورة فاطر آية ٢٩) . ولذلك وصفهم بأنهم أول الثلاثة الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من بين عباده . فهم ليسوا ظالمين على الإطلاق فتحق عليهم الدعوة بالضلال ؛ ولكنهم ظالمون لأنفسهم ، لأنهم حرموا نفوسهم متع الحياة وزهدوا فى الدنيا وما فيها ووصلوا إلى مقام الفناء فى الله . وجعلهم أول الثلاثة المصطفين لأن الذى وصل إلى مقام الفناء فى الذات واتصف بجميع صفات الكمالات أفضل من المقتصد وهو المعتدل الذى يلزم طريق التوسط فى الأمور ، ومن السابق بالخيرات .

هـذا هو المعنى الذى أراد ابن عربى أن يفهمه من كلمة « الظالمين » الواردة فى الآية. أما كلمة الضلال، ففهمها على أن المراد بها « الحيرة »، والحيرة التى هى من نوع خاص ، وهى حيرة الصوفى يرى الحق فى كل شىء ، ويرى الواحد كثيراً ، والكثير واحداً ، والأول آخراً والآخر أولاً ، والظاهر باطناً والباطن ظاهراً إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التى توقع فى الحيرة . ولكنها ليست حيرة الارتباك وقصور الفهم ، بل حيرة النفس الهائمة على وجهها الدائبة الحركة فى دائرة الوجود . من أى نقطة بدأت حركتها على محيط الدائرة وصلت إلى «الحق» الذى هو مركزها . ولذلك يقول ابن عربى: «فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب»، وليس القطب سوى الله.

أما تسمية هذه الحيرة بالحيرة المحمدية فلسببين : الأول ماذكرناه من أن ابن عربى يعتبر القول بالتنزيه والتشبيه بالمعنى الذى يفهمه منهما فى مذهبه فى وحدة الوجود عقيدة محمدية . والثانى استناداً إلى الحديث الذى أورده الصوفية من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: « رب زدنى فيك تحيراً » .

ظهر إذن أن الحيرة حيرتان حيرة الجهل التى تورث الارتباك والألم وتولد اليأس وهى حيرة الفلاسفة الذين يعتمدون فى فهم الوجود على العقل وحده . وإليهم أشار ابن عربى بقوله: أصحاب الطريق المستطيل أى غير الدائرى . ولم يستعمل كلمة المستقيم بدلاً من المستطيل لاحتمال أن يفهم من كلمة المستقيم معنى الصواب . والحيرة الأخرى حيرة العارف بالله ـ وهى التى طلب النبى الزيادة منها ، لأن العارف بالحق ، المشاهد لتجليه فى مرآة الوجود ، يفيض قلبه نوراً إذ تنعكس على صفحته تلك التجليات ويستولى عليه نوع من الحيرة ، ولكنها حيرة العجب والدهشة ، وحيرة السعادة العظمى ، وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان . ولعل لحظة من لحظات تلك الحيرة هى التى أنطقت الحسين بن منصور الحلاج حينما قال شطحته المشهورة : « أنا الحق ! فإننى مازلت أبداً بالحق حقاً » .

(١٠) « قال نوح رب ما قال إلهى ....ثبوت التلوين » .

الربوبية صفة لله من حيث كونه رباً يُدعَى ويستعان به ويتوكل عليه ، ومن حيث أفعاله وآثاره فى الإنسان وفى العالم برمته . والألوهية صفة لله من حيث كونه إلهاً يعبد ويقدس ويجل ويكرم ويخشى الخ . وأخص صفات الربوبية أن الرب مسئول والمربوب سائل،وأخص صفات الألوهية أن الإله معبود والمألوه عابد . ولهذا جاءت الشريعة فى العبادة باسم الله وفى السؤال باسم الرب.فيقول المصلى:«الله أكبر» « سبحان الله » « لا إله إلا الله » . ويقول فى الدعاء:« ربنا ظلمنا أنفسنا » « رب اغفر لى ولوالدى » « رب بما أنعمت علىّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين » الخ .

هذا هو الاصطلاح العام . أما اصطلاح ابن عربى الخاص فالرب هو الحق فى صفة من صفاته . ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب . أما الله فاسم يطلقه على الذات العلية متصفة بجميع الصفات . وعلى هذا التعريف يفرق بين الربوبية والألوهية فيقول إن الألوهية دائمة التلوين ـ أى دائمة التغير لأن الله دائم التجلى فى الصور . أما الربوبية التى لكل اسم من الأسماء الإلهية فثابتة له لا تتغير . ولهذا وجب علينا فى السؤال أن ندعو الله باسم خاص يتصل بقضاء حاجاتنا . فيجب على المريض مثلاً أن يدعوه باسم الشافى ، وعلى المذنب أن يدعوه باسم العفوّ أو الغفور ؛ وعلى المحتاج أن يدعوه باسم المعطى وهكذا . « فثبوت التلوين » إذن من صفات الله الرب ، لا من صفات الله إطلاقاً . والمراد بالتلوين هنا الحال .

وهذا الجزء من الفص رمزى إلى أقصى حد . وقد أشار المؤلف إلى بعض معانى ألفاظه ، وبيَّن أنه يستعملها فى غير ما وضعت له عادة ، ولكن المعنى الإجمالى لا يزال غامضاً . لذلك أردنا تلخيصه ليعطى الصورة المرادة منه .

كان قوم نوح عبدة أوثان، فدعاهم إلى عبادة إله واحد منزه عن صفات المحدثات. ولكنهم أعرضوا عن دعوته لأنهم كانوا محجوبين عن الحقيقة المطلقة ـ الله ـ بمعبوداتهم التى لم تكن فى واقع الأمر سوى مجالى أسماء الله . فدعا عليهم نوح بالهلاك والدمار بقوله: «لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » . ومعنى هذا فى أسلوب المؤلف الرمزى أنه دعا الله أن يحرر هؤلاء القوم من قيود الوثنية التى تحصر «الحق» فى هذا المجلى أو ذلك ، وأن يمن عليهم بشهوده فى كل مجلى معبود أو غير معبود . فكأنه دعا عليهم بالفناء الصوفى ـ لا بالدمار والهلاك . دعا عليهم بفناء الحجب لتنكشف لهم الحقيقة فى إطلاقها . وقال: « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك » أى إن تتركهم وشأنهم أوقعوا الحيرة فى قلوب الناس ـ وهى الحيرة المحمدية التى أشرنا إليها ـ بأن يدلوهم على ما فى نشأتهم من عبودية وربوبية ، وما فيها من خَلْقية وحقية . وهذه هى الحيرة التى

ينشدها كل صوفى يدين بوحدة الوجود . وهؤلاء الذين يوقعون الناس فى الحيرة لا يلدون « إلا فاجراً كفاراً » . والفاجر من فجر بمعنى خرج وظهر ـ أى الذى يظهر أسرار الربوبية بأن يظهر فى مجاليها . والكافر من كفر بمعنى ستر وأخفى : أى الذى يستر بصورته الخارجية ما استتر فيها من الذات الإلهية . والواقع أنه ليس فى الوجود إلا فاجر وكافر بهذا المعنى !

« ولا تزد الظالمين إلا تبارا » . سبق أن ذكرنا أن « الظالمين » فهمت على أن المراد بها الظالمون لأنفسهم (راجع هامش ٩) ونذكر هنا أنها مشتقة من الظلام . والظلام أو العماء اسم لعالم الغيب : والغيب المطلق هو الله . فقوله لا تزد الظالمين إلا تباراً أى هلاكاً أو فناء فيه وهذا دعاء لهم لا عليهم .

(١١) « ومن أراد أن يقف على أسرار نوح ... »

هذه العبارة تشير إلى أن ابن‌عربى يؤمن بنظرية أرواح الكواكب ، وأن لكل كوكب روحاً خاصاً به وعلماً لا يشاركه فيه غيره . ولقد كان فلك الشمس دائماً منبع الأسرار يمد بها روح من اتصل بروحه من الكائنات الأرضية . وقد ذكر المؤلف هذه المسألة فى كتابه المعروف باسم التنزلات الموصلية ، وأشار إلى المعارف والأسرار التى استمدها نوح من روح فلك الشمس وهى التى يسميها « يوح » .

يوجد كتاب التنزلات مخطوطا بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٠ مجاميع .

الفصل الرابع

(١) إدريس : أشار إليه في الفص الثاني والعشرين باسم إلياس ونسب إليه الحكمة الإيناسية .

تضاربت أقوال مؤرخي الإسلام والمفسرين كل أنواع التضارب في وصف هذا النبي، وجعلوا منه شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية . وقد بلغ تناقضهم في الرأى أقصاه عند ما تكلموا في الزمن الذى عاش فيه والحياة التى حييها . ويظهر أنهم نقلوا ما ورد إليهم عنه من المعلومات نقلا خلا من كل نقد وتحليل . وربما كان لهم بعض العذر في ذلك : فإدريس أقدم من الإسلام والمسلمين، وقد وقع الخلط في أمره منذ بدأ الناس يكتبون عنه ، أو عن الشخصية الأسطورية الأخرى المعروفة باسم «هرميس» الذى قال كتاب العرب إنه النبي إدريس . فإن الكتابات التي كتبت عن « هرميس» في القرنين الأولين بعد الميلاد ملأى بالفوضى والاضطراب . ولا غرابة في ذلك فقد كان ذلك العصر أحفل عصور الثقافة الهلينية جميعها بأنواع المزج والتلفيق الفكرى .

كان « هرميس » عند الإغريق اسماً لعطارد الذى سموه فيما بعد باسم « طوط » الإله المصرى القديم المعروف بإله القمر ، والمشهور بعلوم الرياضة والفلك وعلوم الحكمة بوجه عام . ثم أصبح في وقت من الأوقات إله العالم العقلى عند الإغريق والمصريين على السواء ، وإن كان المصريون أضافوا إلى مهماته مهمة اختبار أرواح الموتى لمعرفة مدى أهليتها واستحقاقها للدخول في فلك الشمس .

وقد لعب « هرميس » دوراً هاماً في تطور الفكر الهليني المتأخر ، ونسب إليه

عدد غير قليل من الكتب فى الحكمة وعلوم الأسرار ـ السحر وعلم النجوم والكيمياء . وبعض هذه الكتب مزيج غريب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة المصرية القديمة مع شيء من الأساطير اليونانية . فلما فتح العرب مصر والشام وجدوا تلك المؤلفات الهرميسية ، لا فى صورتها الأصلية ، بل بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله وترك فيها طابعه الخاص . وسرعان ما اقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها . فبعد أن كان هناك هرميس واحد أصبح الهرامسة عند العرب ثلاثة :

الأول هرميس الذى هو «أخنوخ» وهذا هو الذى سموه إدريس . يحكى القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة أنه عاش فى صعيد مصر قبل الطوفان ، وأنه جاب أقطار الأرض باحثاً عن الحكمة ثم رفعه الله إليه . قالوا وقد كان أول من تكلم فى الجواهر العلوية وحركات الأفلاك الخ الخ. ولا داعى لذكر باقى الهرامسة لعدم حاجتنا إليهم هنا .

وليس هناك من شك فى أن العرب قد عرفوا بعض الكتب الهرميسية ، والكتب التى ترجمت حياة هرميس . يقول القفطى إنه نقل بضع صفحات من كتاب لهرميس فى الحديث الذى دار بينه وبين طوط .

وليس هناك من شك أيضاً أن بعض مؤلفات كبار المسلمين مثل رسالة حى بن يقظان لابن سينا ومؤلفات ابن عربى والسهروردى المقتول تمت بصلة وثيقة إلى الكتابات الهرميسية . فحى بن يقظان مثلا ليس إلا اسماً وضعه ابن سينا للعقل الفعال الذى يشرح أسرار الكون على نحو ما يشرح پومندريس فى الكتابات الهرميسية أسرار الوجود لابنه طوط .

وليس إدريس فى فصنا هذا سوى روح مجرد يَسكن فلك الشمس ، وهو الفلك الذى قال قدماء المصريين إنه مقام روحانية هرميس ووكلوا إلى هرميس اختيار أرواح الموتى قبل دخولهم فيه .

ويبحث هـــذا الفص فى بعض نواحى المسألة الـكبرى التى بحث فيها الفص السابق، أعنى مسألة التنزيه الإلهى، ولذلك سمى بالحـكمة القدوسية فى حين سمى سابقه بالحـكمة السبُّوحية : والقـدوس والسبوح من أسماء الله ومعناهما المنزه ، وإن كانوا يقولون إن القدوس أخص فى معنى التنزيه من السبوح وأبلغ : إذ التسبيح تنزيه الله عن الشريك وعن صفات النقص كالعجز وأمثاله، فى حين أن التقديس تنزيه الله عمـا سبق وعن كل صـفات الممكنات ولوازمها ــ حتى كمالاتها ــ وعن كل ما يتوهم ويتعقل فى حقه تعـالى من الأحكام الموجبة للتحديد والتقييد . بعبارة أخرى التقديس هو نهاية التجريد ، ولا يقول به إلا النفوس المجردة التى لا صلة لها بالعلائق المادية. ولذلك نسب فى هـذا الفص إلى إدريس، وهو النبى الذى رفعه الله إلى السماء بعد أن خلع عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المـادى كما تقول بذلك الأخبار . والفرق بين تنزيه نوح وتنزيه إدريس أن تنزيه الأول عقلى وتنزيه الثانى ذوقى .

والذى لا شك فيه عندى أن ابن العربى لا يذكر نوحاً أو إدريس أو غيرهما من الأنبياء على أنها شخصيات تاريخية حقيقية ، ولا يصورها لنا التصوير الذى نعرفه فى القرآن أو غيره من الـكتب المقدسة ، وإنما هى مثل يضربها وأدوات يستخدمها فى شرح أجزاء مذهبه . فليس نوح عنده إلا مثالا للرجل الذى يقول بتنزيه الله تعالى متبعاً فى ذلك مجرد العقل، غير ناظر إلى ما ورد فى القرآن من آيات التشبيه ، وغير مؤمن بأن للحق صوراً ومجالى فى الوجود العالمى . وليس إدريس عنده كذلك إلا مثالا لما يمكن أن تـكون عليه النفس المجردة فى موقفها من الله . وهذه النفس ــ إن وجدت ــ لا يمكن أن تقف من الله إلا موقف التقديس بالمعنى الذى شرحناه .

(٢) العلو :

ومن لوازم القول بالتقديس وصـف الله بالعلو : وهو وصف ورد فى القرآن

الكريم : والعلى من أسماء الله الحسنى . ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « العلى » ومعنى « العلو » فى مذهب يقول بوحدة الوجود ؟ نظر ابن عربى إلى الخلق فوجد أن اتصاف أى مخلوق بالعلو إما من أجل المكان أو من أجل المكانة (أى المنزلة) . وأن علو المخلوق لا يكون له لذاته ؛ بل يوصف به لعلو مكانه أو مكانته ، بحيث لو زالت صفة العلو عنهما زالت عنه . بل إن الوصف بالعلو قد يأتى نصاً فى المكان أو المكانة . يقول الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » . ونقول نحن فى فلان إنه فى مكانة عالية من قومه . فالإنسان ، وهو أعلى الموجودات ، ينسب له العلو بالتبعية إما إلى المكان وإما إلى المكانة .

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو فقال: « سبح اسم ربك الأعلى » ، وقال « وهو العلى العظيم » . ولكن ابن عربى يتساءل : « على مَنْ وما ثم إلا هو ؟ » و « عن ماذا وما هو إلا هو » ؟ أى على أى شيء من الموجودات عَلاَ الحق وليس فى الوجود إلا هو ؟ وعن أى شيء استفاد الحق العلو ولا شيء إلا وهو هو؟ إنه عين الموجودات من حيث وجودها، فلا يمكن إذن أن نفاضل بينه وبينها ، لأن العلو الذى يسمح بالمفاضلة هو العلو بالإضافة ، وعلو الحق علو بذاته لا بالإضافة .

ولكن للأمر ناحية أخرى فإن هذه الكثرة الوجودية التى نسميها العالم وننسب إليها العلو الإضافى ليس لها فى ذاتها وجود حقيقى ، وإنما يرجع وجودها إلى الذات الواحدة أو العين الواحدة التى لها العلو بالذات . إن الكثرة وهمية لا حقيقية، وكذلك ما نصفها به من العلو. ولذلك ينفى ابن عربى عن العالم علو الإضافة من هذه الناحية .

وخلاصة القول أننا إذا راعينا الوحدة فى ذاتها، نسبنا إليها العلو المطلق الخالى من كل مفاضلة ومن كل إضافة، ونفينا العلو الإضافى بين الموجودات . وإذا راعينا الوحدة فى الكثرة أثبتنا العلو الإضافى، ولكن نسبناه إلى الوحدة من حيث تمدد وجودها . وإذا راعينا الكثرة وحدها نسبنا إليها العلو الإضافى . أما العلو الذى يقتضى المفاضلة

بين الله والعالم ، فلا مكان ولا معنى له فى مذهب ابن عربى .

(٣) « وهذا فلك الشمس .... وكرة التراب »

بعد أن ذكر المؤلف أن الله لما رفع إدريس إليه أسكن روحه المجردة فى فلك الشمس، أراد أن يبين أن هذا الفلك أعلى الأفلاك كلها — أى أعلاها فى المكانة لأنه المحور أو القطب الذى تدور عليه جميعها . وذكر خمسة عشر فلكا — منها ما هو فلك بالمعنى العلمى الاصطلاحى ومنها ما هو فى الحقيقة غير فلك ، ولكنه عد الجميع أفلاكا كما سنرى . تصور فلك الشمس فى وسط الأفلاك ، وذكر سبعة فوقه ، هى فلك المريخ (الأحمر)، وفلك المشترى، وفلك كيوان (زحل)، وفلك المنازل، والفلك الأطلس (أى الذى لا كوكب فيه) وهو فلك البروج ، وفلك الكرسى ، وفلك العرش . والظاهر — كما يقول القاشانى — أنه يريد بهذين الأخيرين النفس الكلية والعقل الكلى وهما من مراتب الوجود ولكنه سماهما فلكين مجازاً ، كما سمى كرة الماء وكرة التراب الخ أفلاكا مجازاً .

وتحت فلك الشمس سبعة أفلاك أخرى هى : فلك الزهرة ، وفلك الكاتب (أى عطارد) وفلك القمر، وكرة الأثير، وكرة الهواء، وكرة الماء ، وكرة التراب .

ليس لهذا الوصف نظير فى كلام الفلكيين ولا كلام الفلاسفة بل هو مزيج غريب من الفلك والفلسفة والقرآن فقد أضاف صاحبنا إلى أفلاك الكواكب العناصر الأربعة التى قال بها إنباذ قليس، كما أضاف العرش والكرسى اللذين ذكرهما القرآن . وقد ذكر هو نفسه أنه خرج على المألوف عند أصحاب الفلك والفلاسفة فى كتابه الفتوحات المكية (ج ٢ ص ٨٩٥) حيث يشرح المسألة بالتفصيل . فهو يسمى الفلك الأطلس مثلا فلك التكوين — أى فلك الكون والفساد — ويقول إنه هو فلك البروج . والفلكيون يسمون فلك البروج فلك المنازل .

ولكن الظاهر أن ابن عربى لا يريد أن يضع نظرية فلكية هنا ، وإنما يريد

أن يشير إلى مراتب الوجود أعلاها وأدناها .

(٤) « وأنتم الأعلون والله معكم » .

لم يشأ ابن عربي أن يفهم « والله معكم » على معنى والله في عونكم ، أو والله ينصركم أو ما شاكل ذلك ، بل فهم المعية في قوله « معكم » بمعنى المشاركة - فأصبح معنى الآية وأنتم الأعلون والله معكم في هذا الوصف أو في هذا العلو . ولكن هذا الفهم للآية لايستقيم حتى مع ما ذكره هو نفسه من أنواع العلو ، وما قرره من الصلة بين الله والعالم . فإنه قسّم العلو إلى إضافي وذاتي ، وقال إن العلو الإضافي لا يكون إلا في الموجودات الممكنة - فيقال هذا الشيء أعلى من ذلك - أو في الحق إذا نظر إلى ذاته الظاهرة بصور الموجودات الممكنة . ولكن هذه الوجودات المتكثرة ليست شيئاً آخر غير الذات ، فالمعية إذن لا معنى لها لأن المعية تشير إلى الاثنينية وليس في الأمر اثنينية على الحقيقة .

أما إذا فهمنا « العلو » على أنه العلو الذاتي ، فلا يكون إلا للحق الظاهر بصور الوجودات لاللموجودات نفسها. وعلى هذا الوجه لا معنى للمعية أيضاً لأنه لا مشاركة في هذا النوع من العلو .

(٥) « والعين واحدة من المجموع في المجموع » .

بعد أن أفاض في شرح العلو الإضافي والعلو الذاتي وقال إن الأول توصف به الموجودات الحادثة كالملائكة والناس من أجل مكانة عالية وضعهم الله فيها ، وإن العلو الذاتي لا يوصف به إلا الحق ، نظر إلى المسألة نظرة أخرى في ضوء مذهبه في وحدة الوجود . قال : إن الحقيقة واحدة وإن تكثرت بالصور والتعينات . بل إن تكثرها بالصور تكثر وهمي قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق. ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل في واحد، ولرأى «أن العين واحدة

من المجموع فى المجموع » . ليست الكثرة الوجودية إلّا صوراً للمرايا الأزلية التى ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه. وهذه المرايا الأزلية هى الأعيان الثابتة للموجودات وهى على ما هى عليه من العدم — ما شمّت رائحة للوجود الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الإلهى . فالكثرة الخارجية إذن — إن قلنا بوجودها — حقيقة واحدة فى جوهرها ، أو هى مجالى كثيرة لحقيقة واحدة . فالعلو إذن ليس قاصراً على شىء دون شىء — لأن كل شىء مظهر للحق العلى — بل هو صفة عامة لجميع الأشياء ، ولكن فى ذات الواحد . ولذلك قال: « فما فى العالم (أى فى جملته) من هذه الحيثية — أى من ناحية وحدته الذاتية — علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة .

وإذا كان الأمر على ماوصفنا، وأن الوجود كله حقيقة واحدة: إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميناه خلقا . أو إن نظرنا إليه من حيث الذات قلنا إنه واحد ، وإن نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا إنه كثير ومتعدد ؛ وإذا كان الأمر كما قلنا : إن نظرنا إلى الوجود من حيث وحدته قلنا إنه علىٌّ بالذات ، وإن نظرنا إليه من حيث كثرته ، قلنا إنه علىٌّ بالإضافة . أقول : إذا فهمنا كل ذلك أدركنا لم وُصِفَ الحق بالأضداد ولِمَ وُصِفَ أى شىء فى الوجود بالأضداد . تقول فى الحق إنه كذا من الموجودات — أى من حيث تعينه — وليس بكذا ، أى من حيث ذاته . فهو هو بتقيده ، وليس هو بإطلاقه . وكذلك الحال فى صفات الأضداد التى وُصِفَ بها الحق ، كوصفه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو الأول والباطن من حيث الذات ، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء ، أو هو الأول والباطن من حيث وحدته ، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته . وهـذا هو معنى قول أبى سعيد الخراز : « إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد » .

وابن عربي أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول: « فهو (أى الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه ؛ وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات » .

أما قوله « وهو عين ما بطن فى حال ظهوره » فمعناه أن الحق إذا ظهر فى صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشيء الذى ظهر بصورته ، لأن الظهور والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا فى حال نظرنا إلى الأشياء . أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور . فالحق ظاهر بنفس المعنى الذى هو باطن ، وهو باطن بنفس المعنى الذى هو ظاهر . وكذلك الحال فى صفات الأضداد الأخرى التى وصف الحق بها نفسه .

(٦) « فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد » .

سبق أن أشرنا إلى التمثيل بالمرآة والصور فى شرح العلاقة بين الحق والخلق أو الواحد والكثرة ، وهنا يشرح المؤلف نفس هذه العلاقة بتمثيل آخر هو التمثيل بالواحد والأعداد . فالموازاة تامة فى نظره بين الواحد الحسابى والأعداد المتفرعة عن الواحد والمعدودات ، وبين الذات الإلهية والأسماء (أو أعيان الأسماء التى هى الأعيان الثابتة) والموجودات الخارجية فى العالم . وكما أن الواحد الحسابى أصل جميع الأعداد لأن الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيه ، كذلك الكثرة الوجودية ليست سوى مظاهر أو صور للذات الواحدة . ولكن الأعداد حقائق معقولة لا وجود لها إلا فى الذهن ، فإذا وصفناها بالوجود الخارجى ، وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها فى المعدودات . كذلك الحال فى الذات الواحدة والأعيان الثابتة والموجودات الخارجية . فظهور الذات فى صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها فى صور معقولة صرفة ليس لها وجود عينى خارجى . فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود، وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها فى صور الموجودات الخارجية .

من هذا يتبين أننا لن ندرك حقيقة الوجود إدراكاً تاماً إلا إذا فهمنا الصلة بين الذات الإلهية وبين أسمائها ومظاهرها — كما أننا لن ندرك حقيقة معنى العدد إلا إذا فهمنا الصلة بين الواحد الحسابى وبين الأعداد ومظاهر الأعداد التى هى المعدودات .

ولكن يجب ألا يخرج هذا عن كونه مجرد تمثيل يريد ابن عربى أن يوضح به نظريته، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق : فإن الواحد العددى معنى مجرد يوجد بجملته فى كل عدد، ولا كذلك الحق فى تعينه بصور الأعيان الثابتة، اللهم إلا إذا اعتبر الحق فى إطلاقه مجرد معنى وهذا لم يقل به صراحة .

كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميز عن غيرها،وليست مجرد مجموع من الآحاد . فالثلاثة مثلاً مجموع من الآحاد ، وكذلك الأربعة والمائة وما فوق ذلك وما دونه ؛ ولكن كلا من هذه الأعداد حقيقة معقولة واحدة تختلف عن غيرها من الحقائق العددية الأخرى . ويختلف كل عدد عن غيره بخصوصية فيه كما يختلف النوع عن غيره من الأنواع الداخلة تحت جنس واحد بخصوصية فيه هى الفصل النوعى. وتشترك الأعداد كلها فى أنها مجموع آحاد كما تشترك أنواع الجنس الواحد فى صفات ذلك الجنس . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن عدداً ماهو عين عدد آخر ونستطيع أن نقول فى الوقت نفسه إنه غيره . فهو عينه من حيث تكرر الواحد فى كليهما ، وهو غيره من حيث خصوصية كل منهما . وهذا معنى قوله: « فما تنفك تُثْبِتُ عين ماهو منفى عندك لذاته ». ولكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن النفى والإثبات واقعان على شىء واحد باعتبار واحد ، وإلا كان فى الحكم تناقض ، بل هما واقعان على شىء واحد باعتبارين مختلفين . فإذا قلنا إن العدد « خمسة » هو عين العدد « ستة » كان ذلك باعتبار أن كلا منهما هو «الواحد» مكرراً . وإذا قلنا إنهما متغايران ، كان ذلك باعتبار خصوصية كل منهما . بل إن « العينية » نفسها مختلفة فى الاعتبارين . فإذا قلنا إن خمسة عين ستة كانت العينية جزئية (أو غير مطلقة) وإذا قلنا إن خمسة

ليست عين ستة كان المقصود هو العينية المطلقة .

على أن العبارة: « فما تنفك تثبت عيْن ماهو منفى » يمكن أن تفسر تفسيراً آخر على أن المراد بالمثبت والمنفى هو العدد «واحد» : فأنت تثبت وجود الواحد فى الأعداد المركبة منه ولكنك تنفى وجوده فى ذاته. وهذا راجع إلى أنهم لايعتبرون«الواحد» عددا وإن كانوا يعتبرونه أصل جميع الأعداد .

(٧) « فمَن الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ »

بعد أن انتهى من تشبيه العلاقة بين الحق والخلق بالعلاقة بين «الواحد» والأعداد وذكر فى عبارات جريئة وحدة الحق والخلق بقوله فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق : كل ذلك من عين واحدة : لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة سأل: « مَن الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ » وقال من الطبيعة ؟ ولم يقل ما الطبيعة ؟ دلالة على أنه يريد الإشارة إلى عاقل .

الطبيعة عنده اسم آخر لله ، وهى أشبه بقوة عامة سارية فى الكون بأسره ، سواء منه ما كان عنصرى النشأة أو غير عنصرى . ويستعمل الفلاسفة «الطبيعى» فى مقابلة العنصرى ويقصرون الأول على الأجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربى يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه ـ أو تعطيه على حد قولهم « طبيعته » من غير أن يعتريها فى ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفى ؛ أما تعبيره الصوفى فهو أن الطبيعة هى الذات الإلٰهية متجلية فى صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه « الطبيعة » ، بل هو عينها لا تزيد شيئاً بما يظهر عنها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر . وهذا كلام يذكرنا بما يقال اليوم من استحالة فناء المادة أو الطاقة . الطبيعة إذن هى الذات الإلٰهية السارية فى الوجود بأسره . « وعالم الطبيعة صور فى

مرآة واحدة . لا ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة » . وقد سبق أن شرحنا معنى هذا كله ..

(٨) « ومن عرف ما قلناه لم يَحَرْ ، وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل » .

يقول القيصري ص ١١٦ « إنْ هنا يجوز أن تكون شرطية ، وعلى الأول (وهو أخذها بمعنى لو) يكون معناه ومن عرف ما قلناه لم يحر وإن كان هذا العارف في مزيد العلم بالوجوه الإلهية كما قال عليه السلام رب زدني علما ، فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المحل وهو العين الثابتة التي لهذا العارف ... وعلى الثاني يكون معناه وإن كان التحير حاصلاً في مزيد العلم فليس ذلك التحير إلا من حكم المحل وهو عين الحائر » .

وسواء فهمنا المعنى الأول وهو أن الذي عرف حقيقة الوجود على الوجه الذي شرحناه لاتعتريه حيرة حتى ولو كان في مقام الاستزادة من العلم ، لأن عدم الحيرة حال ثابتة له من الأزل في عينه الثابتة — أو على المعنى الثاني وهو أن الذي عرف حقيقة الوجود على نحو ما وصفناه لا تعتريه حيرة . فإن كانت حيرته حاصلة في استزادته من العلم فليست هذه الحيرة إلا حالا ثابتة له أزلا : سواء أكان هذا أم ذلك ، فإن المؤلف يريد أن يقرر هنا حقيقة طالما أشار إليها : وهي أن كل شيء مقدر أزلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة — من علم أو جهل . كل ذلك مقدر أزلا في العين الثابتة لكل موجود ، وهي المشار إليها هنا باسم المحل .

(٩) « فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال ... ولا هي غيره »

رجع إلى الكلام في العلو من ناحية جديدة : فذكر أن العلو الذاتي لا يكون إلا لله من حيث له الكمال المطلق المستغرق لجميع الموجودات والنسب . وهذا معناه أنه يفهم الكمال على أنه التحقق الوجودي لا على أنه الكمال الأخلاقي ، أي الأمر

المحمود عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . بل الكمال عنده يشمل هذه كما يشمل الأمور الوجودية غير المحمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . فالله هو العلى بذاته من ناحية أنه الوجود المطلق المتصف بكل نعت الظاهر بصورة كل منعوت . ولذلك قال: « وليس ذلك (أى العلو) إلا لمسمى الله خاصة» . وأما غير مسمى الله فإما أن يكون مجلى له أو صورة فيه . فإذا كان مجلى وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالى فى صفة العلو . وإن كان صورة فيه ــ والمراد بالصور هنا أسماء الله تعالى ــ كان للصورة نفس الكمال الذاتى الذى لمسمى الله لأنها عينه، إذ الاسم عين الذات فى رأيه. وهذا رأى قال به المعتزلة من قبل ولكنه يفضل أن ينسبه إلى صوفى هو أبو القاسم بن قَسِى . أما قوله: « ولا يقال هى هو ولا هى غيره » فالمراد « بهو » مسمى الله خاصة أو الحضرة الأسمائية وهذا يختلف عن « هو » بمعنى الذات الإلهية . وإذا كانت أعيان الموجودات معتبرة صوراً للذات الواحدة كما هى صور للأسماء الإلهية ، أمكننا أن نقول إنها هى الذات بالمعنى الذى أشرنا إليه سالفاً : أى إذا أردنا أن نقرر وجود الذات . ولكننا يمكننا أن نقول أيضاً إن صور الموجودات هى هو إذا فهمنا هو على أنه مسمى الذات ــ الله ــ أى أنها هى هو بمعنى أنها مجال أو مظاهر لوجوده، لا بمعنى أن أى مجلى منها هو الذات إطلاقاً كما قال المسيحيون فى المسيح . وفى الوقت نفسه لا معنى لقولنا إن أى مجلى من المجالى هو غير الذات لأنه لا يوجد غير !

على أن العبارة يمكن فهمها فهماً آخر إذا أعدنا الضمير « هى » على الصورة الواردة فى قوله: « فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة » . وقد شرحنا أن المراد بالصورة الاسم الإلهى أياً كان . فمعنى الجملة على هذا أن الاسم الإلهى أياً كان لا يقال فيه إنه هو عين الذات المتصفة بجميع الأسماء كما لا يقال إنه غيرها .

(١٠) « ابن قسى » .

هو الصوفى الأندلسى أبو القاسم بن قسى شيخ طائفة المريدين، ومن كبار المشايخ

الذين كان لهم نفوذ وآمال سياسية وروحية فى عصره . قاد طائفته فى ثورة جريئة ضد المرابطين فى الأندلس . ولكنه باء بالفشل وقتل فى معركة سنة ٥٤٦ ﻫ

والذى يهمنا من أمره هنا هو أنه ألف كتاباً فى التصوف سماه « خلع النعلين » إشارة إلى قوله تعالى : « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » (قرآن س ٢٠ آية ١٢) وأن ابن عربى التقى ابن أبى القاسم فى سفرة من سفراته فى تونس سنة ٥٩٠ وقرأ معه كتاب أبيه ثم وضع عليه شرحاً مفصلاً . ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربى عليه فى نسخة خطية نادرة فى مكتبة أيا صوفيا باستامبول تحت رقم A.S. 1879 وقد اطلعت عليه فوجدت فيه كثيراً من الخلط والاضطراب مما حملنى على الاعتقاد بأن كثيراً من التحريف قد أدخل عليه . ولا نعلم لابن قسى كتاباً آخر غير هذا .

وقد أشار ابن عربى إلى ابن قسى إشارات عدة فى كثير من مؤلفاته لاسيما الفتوحات المكية . وأغلب هذه الإشارات منصب على فكرة ابن قسى فى أن كل اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلهية : وهى الفكرة التى ناقشناها آنفاً . وأهم المواضع التى أشير إليه فيها فى الفتوحات هى :

ف ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ف ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠، ٩٠٧ ؛ ف ٣ ص ٨ — ٩ ، ١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ؛ ف ٤ ص ١٦٤ راجع أيضاً حاجى خليفة ج ٣ ص ١٧١ — ٢ وبروكلمان ج ١ ص ٤٣٤ .

الفص الخامس

(١) الحكمة المهيَّمية وإبراهيم .

كلمة مُهيَّمِيَّة مشتقة من الهيام أو الهيمان وهو الإفراط فى العشق، وقد نسبت الحكمة الهيمية إلى إبراهيم لأن الله تعالى نص على اتخاذه خليلا فى قوله : « واتخذ الله إبراهيم خليلا » ، والخليل المحب المفرط فى محبته المخلص لمحبوبه . هذا هو لسان الظاهر كما يقولون ، ولكننا إذا ما قرأنا الفص الإبراهيمى وأدركنا مرامى المؤلف فيه ، وجدنا معانى أخرى لإبراهيم والخليل والهيمان ، وأنها مجرد رموز قصد بها ما وراءها. وليس هناك من شك فى أن اسم إبراهيم لم يستعمل علماً على النبى المعروف ، وإنما رمز به لنوع الإنسان الكامل الذى يعتبر جميع الأنبياء والرسل والأولياء أفراداً له . والإنسان الكامل فى مذهب صاحبنا هو المجلى التام الشامل لجميع الأسماء والصفات الإلهية ، أو هو المجلى الكامل للحق على ما قررنا آنفاً . وإنما اختير إبراهيم ليقوم بهذا الدور هنا لمجرد الإشارة إليه بأنه خليل الله ؛ والخليل إذا أخذت لا على أنها من الخُلَّة أى الصداقة ، بل على أنها من التخلل وهو السريان ــ وهذا بالضبط ما يفعله المؤلف ــ فهمنا لِمَ اعتبر إبراهيم مثالاً أعلى من أمثلة الإنسان الكامل . وأى مجلى من مجالى الحق أحق بأن يوصف بالكمال من الإنسان الكامل الذى سرى فيه الحق وتخلل جميع قواه وجوارحه فأظهر بذلك جميع كمالات الصفات والأسماء الإلهية .

إن سريان الحق فى صور الموجودات جميعها أمر تقتضيه طبيعة مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ــ وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ــ ولكنه يريد أن يبين هنا أن هذا السريان ــ أو هذا التخلل ــ يتفاوت فى الموجودات فى الدرجة بحسب ما يتجلى فى كل منها من الصفات والأسماء الإلهية .

ومن سوء الحظ أنه يلجأ فى توضيح العلاقة بين الحق والخلق أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلل والتغذية وما إلى ذلك ، لأن مثل هذه التشبيهات الساذجة تشعر بالمادية أو الجسمية كما تشعر بالاثنينية : اثنينية المتخلِّل والمتخلَّل ؛ وليس فى حقيقة الأمر فى مذهبه مادية ولا اثنينية .

دعونا إذن من تشبيهه الذات المتخللة لجميع صور الموجودات باللون الذى يتخلل الجسم الملون ، وتشبيهه تلك الذات أيضاً بالماء الذى يتخلل الصوفة ، فإن هذه التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة وساذجة لإيضاح شىء هو فى نفسه غير محسوس وغير ساذج . الحق والخلق فى نظره وجهان للحقيقة المطلقة : فكل تميز بينهما لا بد أن يعد فى نهاية الأمر تميزاً اعتباريا . وليس فى مذهبه ما يسمح بالقول بالاثنينية اللهم إلا اثنينية الصفات : أى الصفات التى يتميز بها الحق عن الخلق والأخرى التى يتميز بها الخلق عن الحق . ولكن هذا المعنى لا ينطبق على اللون والمتلون اللذين يذكرهما . يقول: إن اللون يتخلل المتلون فيكون العرض بحيث يكون الجوهر، كذلك الحق يتخلل صور الموجودات . وهذا تشبيه قاصر ومضلل: إذ اللون شىء غير المتلون ، والحق ـ فى نظره ـ ليس سوى الخلق ، وإذ اللون عرض والمتلون جوهر ، والحق لا يمكن وصفه بأنه عرض .

ويزداد الأمر حرجاً وتعقيداً عند ما نراه يقول إن كلا من الحق والخلق يتخلل الآخر أو يغذيه ، وهو قول يشعر بالحلول . ولكن لا محل للحلول فى مذهبه. فيجب إذن أن نفهم هذه الأقاويل وأمثالها على أنها عبارات مجازية قصد بها تفسير أمر تعجز الألفاظ عن التعبير عنه ولا يقوى على إدراكه إلا الذوق الصوفى وحده ، إذ الذوق الصوفى هو الذى يدرك سريان « الواحد » الحق فى الكثرة الوجودية وتقويمه إياها كما يدرك كمال ذلك « الواحد » فى مظاهر أسمائه وصفاته .

(٢) « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ... حق للحق ؟ »

لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن ننسب إليها جميع صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لأن التفرقة بين صفات الأشياء على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية وهى بذلك اعتبارية لاحقيقية . أما الموجودات فى ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة ، كما أن الأفعال فى ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر . وكل ما يمكن أن يقال فى أى موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هى كيت وكيت سواء أكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع أو القانون الخلقى على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن . وإذا كان الأمر كذلك فيستوى أن نقول إن « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها والمذموم ، وأن نقول إن الخلق يظهر بصفات الحق . أما أن الحق يظهر بصفات المحدثات فقد أخبر بذلك عن نفسه فى مثل قوله : « ومكروا ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » ، وقوله : « إن الذين يؤذون الله ورسوله» إلى غير ذلك من الآيات . غير أنه يجب ألا يعزب عنا ما ذكرناه آنفاً فى مسألة التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربى لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد التشبيه ــ كما يقول المشبهة ــ بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر فى صورة كل من اصطلحنا على تسميته ماكراً ، وأنه الظاهر فى صورة المستهزئ والمؤذى وغير ذلك . وقد أوضح ذلك المعنى بما لامزيد عليه فى الفص السابق (الفص الرابع) حيث قال « بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . . . قال ــ ياأبت افعل ما تؤمر ــ والولد عين أبيه (لأنهما مظهران لذات واحدة) فما رأى يذبح سوى نفسه . وفداه بذبح عظيم ــ فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان وظهر بصورة ولد . . . وخلق منها زوجها فما نكح (أى آدم) سوى نفسه : فمنه الصاحبة والولد والأمر واحـــد فى العدد » . ليس بغريب إذن أن يأتى هنا ويقول إن الحق يظهر بصفات المحدثات .

أما ظهور الخلق بصفات الحق فكظهور الإنسان بصفة العلم أو الرحمة أو الكرم

أو نحوها من الصفات التي اصطلح على نسبتها عادة إلى الله .

(٣) « ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهًا . . . فيتميز بعضنا عن بعض » .

يفرق ابن عربي بين الذات الإلهية المعرّاة عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية علاقة زمانية بالوجود الخارجي، البعيدة عن متناول الإدراك ، وبين الذات الإلهية المتصفة بالألوهية : أي بين « الواحد » والله . أما الذات المجردة فليست إلهًا ، لأن الألوهية تقتضي المألوهية ولا معنى لها ولا وجود بدونها : فالحق الوهّاب يفترض الخلق الموهوب ، والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم وهكذا . وهذا معنى قوله: « فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهًا » . ولا تعرف الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها وهـذا هو معنى قوله : « من عرف نفسه عرف ربه » أي من عرف عبوديته عرف ربوبية الرب .

ولو أن مدعيًا ادعى أن في الإمكان أن يعرف « الله » من غير نظر في العالم ـ كما ذهب إليه بعض الحكماء وأبو حامد الغزالي ، لأجابه ابن عربي بقوله : ليس من المستحيل أن يصل العقل عن طريق النظر الصرف إلى افتراض وجود موجود واجب الوجود : خارج عن حدود الزمان والمكان : أزلي قديم الخ غير أن هذا الموجود إذا جردته عن جميع الصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يكون إلهًا . وقد برهن أرسطو على وجود محرك أول لأنه رأى أن الحركة لا يمكن أن تذهب إلى غير نهاية ، وبرهن فلاسفة المسلمين على وجود واجب الوجود ، ولكن لا المحرك الأول الذي أثبته أرسطو ولا واجب الوجود ـ إذا قرر وجوده بعيدًا عن العالم ونسبه ـ بإله بالمعنى الديني . هـذه أدلة قد ترضي الفلاسفة أو غير الإلهيين : أما الإلهيون فلا يقنعون بها .

تتوقف فكرة الألوهية إذن ـ في نظره ـ على التأمل في المخلوقات . بما في ذلك

أنفسنا . لأن العلم بالصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العلم بصفات الموجودات الحادثة – بما في ذلك صفاتنا . وهذا في نظره سر الخلق : فإن الحق لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف – لا في ذاته – بل من حيث كونه إلهاً . يقول الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » : أي كنت ذاتاً أزلية قديمة معراة عن النسب والإضافات فعكستُ جميع ما في هذه الذات من كمالات على مرآة الوجود ، فإذا عرفت صور هذه الكمالات ومجاليها عرفتْ كمالاتي .

بهذا المعنى نقول إن وجود الخلق دليل على وجود الحق ؛ ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نقول إن الحق عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق : فإذا علمنا عن طريق النظر في العالم ألوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه . ولكن هذا الإدراك ذوق كشفي كما يقول المؤلف .

وهناك علم كشفي آخر ، وهو إدراك صور الوجود في مرآة الحق وإدراك أنه هو الظاهر بجميع هذه الصور مهما تعددت وتنوعت صفاتها وأشكالها . وصاحب هذا الكشف لا يسأل لِمَ فعل به الحق كيت وكيت : لأنه يعرف أن لا اثنينية في الأمر وأن كل ما يظهر به من صفات الوجود إنما هو من مقتضيات عينه الثابتة، فلا يلومنَّ إلا نفسه .

نلاحظ إذن ثلاث درجات من المعرفة يتطور فيها الذوق الصوفي المتجه نحو إدراك الوحدة الوجودية:

ففي الدرجة الأولى يتكشف للسالك معنى الألوهية عن طريق النظر في صفات الألوهية وهي صفات العالم ، ويتخذ الصوفي من العالم دليلا على وجود الحق .

وفى الدرجة الثانية ينكشف له أن الحق عين الدليل على نفسه لأن العالم لا وجود له إلا به . فهو بعد العلم بألوهية الحق عن طريق النظر فى العالم يقول فى كشفه الثانى إنه لا وجود إلا لهذا الإله . وهذا هو المراد بقول المؤلف : وهذا بعد العلم به (أى بالحق) منا (أى بواسطتنا) أنه إله لنا .

وفى الدرجة الثالثة ينكشف له وحدة الوجود وأن كل شىء هو فى الحقيقة عين الآخر وأن كل ما يظهر فى الوجود إنما يظهر عن عين واحدة لا عن غيرها . وفى هذا الكشف تنمحى الاثنينية — اثنينية الحق والخلق — كما ينمحى التعدد المشاهد بالحس بين الموجودات . فإن قيل فما معنى حكم الله وقضاؤه فى الأشياء ؟ أجاب ابن عربى: « ما يحكم علينا إلا بنا : لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه » أى فى الحق .

(٤) « فإن قلت فما فائدة قوله تعالى: « فلو شاء لهدا كم أجمعين » ؟

هنا يشرح ابن عربى جزءاً من نظريته الأخلاقية المتفرعة عن نظريته العامة فى وحدة الوجود . إذا كان الوجود على الحقيقة واحداً وإذا كان كل ما يظهر فيه من خير وشر ومن معصية وطاعة مقدراً أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه كما شرحناه آنفاً ، لزم ضرورة أن يكون فى الكون مهتدون وغير مهتدين، وأن يكون فيه خير وشر وطاعة ومعصية وجمال وقبح ونفع وضر ، لأن هذه كلها أمور تقتضيها طبيعة الوجود ذاتها .

وقد شاء الحق — ومشيئته هى إرادته الأزلية التى هى قانون الوجود العام — أن يكون فى الخلق مهتدون وغير مهتدين، وقضت بذلك طبيعة الوجود ولا مرد لقضائها، فامتنع وجود الهداية العامة لامتناع المشيئة — . وما كان للمشيئة الذاتية التى اقتضت أعيان الموجودات على ما هى عليه فى ذاتها أن تشاء غير ما هو عليه الأمر فى نفسه. ولذلك جاءت الآية «بلو» التى تفيد امتناع شىء لامتناع شىء آخر . إن الله يعلم الأشياء على ما هى عليه ويريدها كما يعلمها — أى كما هى عليه أو كما توجبه أعيانها الثابتة فى الأزل ، ولهذا قال المؤلف:

« فمشيئته أحدية التعلق »[1]. هذه هي الدائرة الفكرية التي يدور فيها ابن عربي طول الوقت ، نراه ينتهي فيها دائماً إلى حيث ابتدأ . ينفي الشيء ثم يحاول إثباته فينتهي به الإثبات إلى النفي ، ويثبت الشيء ثم يحاول نفيه فينتهي به النفي إلى الإثبات . ولا عجب في ذلك ففكرة وحدة الوجود تحمل هذا التناقض في نفسها، لاسيما في مذهب رجل يعتبر وحدة الوجود بديهية من البديهيات ثم يأبى إلا أن يحتفظ بالصورة التقليدية التي أتى بها الإسلام لله . فإذا ما تعارض ذلك مع مذهبه أخذ يهدم تلك الصورة ويضيع معالمها .

يتكلم عن علم الله وإرادته كما يتكلم المسلمون ، ثم يبدو له أن الموجودات وكل ما يظهر عنها ثابتة قارة في ذات الحق ثبوتاً أزلياً : فيقول إن الحق أرادها كما علمها ، وعلمها بما أعطته هي من ذاتها ، فأرادها على ما هي عليه ، ولو أراد غير ذلك ما وقع ! أليس هذا تعطيلا للإرارادة ؟ أو أليس هذا نفياً للإرادة بعد إثباتها ؟ راجع عن التقدير الأزلي للوجود الفص الأول (التعليق ٣) والفص الثاني (التعليق ٣) والفص الثامن في قوله في الإنسان إنه منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه. راجع أيضاً معنى القضاء والقدر في الفص الرابع عشر .

(٥) «وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون » .

هذه تتمة لما سبق لأنه يفسر لماذا ورد في القرآن قوله « لو شاء » « وإن يشأ » وأمثالها مع أن الأمر لا مجال فيه لتغيير ولا تبديل . الجواب على ذلك أن هذه هي الأساليب التي يفهمها المخاطبون الذين يعتمدون على النظر العقلي لا على الكشف إذ العقل ينسب إلى الله قدرة لا نهاية لها وإرادة لا حد لاختيارها . ولكن هذا جهل بطبيعة الوجود وسوء أدب مع الله، لأن الخروج على طبيعة الوجود ينافي الحكمة ولا يزيد في كمال الألوهية شيئاً . أما صاحب الكشف فلا يخاطب بمثل ذلك وإنما يدرك

---

(١) أي لا تتعلق بالممكن إلا من ناحية واحدة هي ناحية إيجاده على ما هو عليه .

الأمر على النحو الذي ذكرناه . ولهذا كثر المؤمنون الذين يأخذون بظاهر الآيات ويعملون العقل في فهمها ، وقل العارفون الواقفون على حقيقة الأمور ذوقاً وكشفاً .

(٦) « ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك ... ما تعيَّن عليه » .

هذا هو القانون العام الذي يبني عليه ابن عربي نظريته في الوجود وفي الجبرية التي شرحناها . كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي . لا بد من ذلك ولا يمكن أن يتصور غيره . ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الوجود ؟ أهو الحق أم الخلق؟ هذه مسألة اعتبارية . فإنك إذا قلت إن وجودك الخارجي هو وجود الحق لا وجودك كان الحكم لك – من حيث الصورة – في هذا الوجود ؛ لأنك تعيِّنه وتعطيه صفاته . وإن ثبت في نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضاً ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك . وفي هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك . أما الحق فيجب أن تحمده دائماً لإفاضته الوجود عليك .

وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق ؛ وبما أن الحق الظاهر بصور الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها في صورها ، قال : « فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود » : لأنه لولاه لما وُجدتَ ولولاك ما ظهر .

(٧) « فالأمر منه إليك ومنك إليه » .

يصح أن تفهم كلمة «الأمر» هنا بمعنى أمر الوجود : أي فأمر الوجود من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق .

ولكن يظهر أن المراد بها الطلب وهي مع ذلك مستعملة استعمالاً مجازياً : لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شيء بمعنى أنه يكلِّفه فعله ، بل بمعنى أن حاله تقتضي حصول ذلك الفعل ، واقتضاء الحال ضروري لا مفر منه لأنه تابع للعين الثابتة في الأزل . وقد سبق أن ذكرنا أن الإرادة الإلٰهية لا تتعلق إلا بهذه الناحية من الوجود : أي

بالناحية التي تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة . أما أمر الحق فالمراد به إعطاء كل شيء خلقه على حد تعبير الآية القرآنية ، أي تحقيق الأعيان الثابتة للموجودات بإظهارها في العالم الخارجي على نحو ما تطلبه طبائعها .

ولكن هذا هو الأمر التكويني لا التكليفي وبينهما فرق هام يبني عليه ابن عربي نتائج بعيدة الأثر في مذهبه . فظهور العاصي بمعصيته خاضع للأمر التكويني لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة عينه الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل . ولكن الذي اقتضته طبيعة العين الثابتة وقضى به الله «فعل» فقط لا يوصف في ذاته بأنه معصية أو طاعة: ولذلك يجب ألا يقال إن الله قدر المعصية أزلا وقضى بظهورها : وإنما سمي معصية عندما قيس بالمقاييس الدينية التي هي الأوامر التكليفية . هذه مسألة سيعرض لها المؤلف في موضع آخر عند كلامه عن فرعون الذي يرى أنه أطاع الأمر التكويني وإن كان قد عصى الأمر التكليفي .

أما إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف ، فيلزم أن نقول إن الخلق مكلَّف من قِبَل الحق ، وإن الحق مكلَّف من قبل الخلق . ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق ، وهذا معنى قوله: « غير أنك تسمى مكلَّفا : وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك ، وبما أنت عليه . ولا يسمى (أي الحق) مكلَّفاً ـ اسم مفعول».

(٨) « فيحمدني وأحمده » الأبيات .

تشير هذه الأبيات إلى الموازاة التامة بين الحق والخلق اللذين هما وجها الحقيقة المطلقة . وياء المتكلم هنا كناية عن الخلق وهاء الغائب كناية عن الحق .

الحمد والعبادة متبادَلان بين الحق والخلق : فالحق يحمد الخلق ويعبده بإفاضة الوجود عليه ، والخلق يحمد الحق ويعبده بإظهاره كمالاته في الوجود الخارجي . وفي استعمال كلمة العبادة في جانب الحق شيء من الشناعة ، ولكن ليس بغريب أن تستعمل

فى لغة وحدة الوجود . والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق فى خدمة الآخر وطاعته والخدمة والطاعة أخصُّ صفات العبادة . كل من الحق والخلق يخدم الآخر ويطيعه : فالحق يفيض الوجود على الخلق ، والخلق يُظهِرُ للعيان كمالات الحق : والخلق يطيع الحق فيما يأمره به ، والحق يطيع الخلق بمنحه الوجود الخاص الذى تطلبه عين الموجود . وقوله : « ففى حالٍ أُقِرُّ به » الخ أى فى حال الجمع التى يشعر فيها الصوفى بوحدة الحق والخلق ويفنى عن نفسه وعن كل ماسوى الله، يقر بالحق على أنه وحده هو الموجود . فإذا ما صار إلى حال الصحو وهى حال الفرق وأدرك أعيان الموجودات أنكر أنها هى الحق : وهى فى واقع الأمر ليست الحق وإنما هى مجالٍ ومظاهر له . هذا إذا فهمنا « الحال » بمعنى حال الفناء أو حال الجمع : وبذلك تكون الوحدة المشار إليها « وحدة الشهود » لا وحدة الوجود . ولكن يظهر أن المراد بالحال مطلق حال لا حال معينة، وبذلك يصبح معنى البيت: « ففى حال من الأحوال أقر بوجود الحق فى كل شىء ولكنى أعود فأنكر أنه هو أعيان الموجودات الخارجية. وهذا هو الأقرب إلى المراد والأدنى إلى أسلوب المؤلف الذى يحلو له تكرار الكلمات المتناقضة التى يوردها على الحقيقة الوجودية الواحدة باعتبارين مختلفين : من أنها حق وخلق وواحد وكثرة : معروفة مجهولة ؛ غنية مفتقرة ؛ حادثة قديمة الخ .

« فيعرفنى وأنكره ، وأعرفه فأشهده » أى فيعرفنى الحق فى جميع أحوالى ومقاماتى لأنه ذاتى، وأنكر وجوده فى أعيان الموجودات الحادثة على أنها هى هو ؛ ولكنى أعرفه معرفة ذوقية كشفية وأعلم أنه عين كل شىء فأشهده فى كل شىء جمعاً وتفصيلاً .

« لذاك الحق أوجدنى ، فأعلمه فأوجده » : أى لهذه الغاية ــ وهى أن الله يُعْرَف وتعرف كمالاته الصفاتية والأسمائية أوجد الله العالم بما فيه الإنسان : وبهذا ورد الخبر القائل: « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرَف فخلقت الخلق فبِهِ عرفونى » وهو الحديث الذى يشير إليه البيت السادس من هذه الأبيات . أما قوله فأعلمه فأوجده

فالإشارة ليست إلى الذات الإلهية التي هي فوق كل علم وكل إدراك، بل إلى إله المعتقدات وهو الحق مصوَّراً في كل نفس بصورة معتقد هـذه النفس وبحسب علم كل معتقد. فالإنسان لا يخلق الله وإنما يخلق إله معتقده: ولهذا قال «فأعلمه فأوجده» أي فأعلم الحق بحسب ما يتجلى لي من أسمائه وصفاته في صور الكائنات فأخلق من ذلك إلهاً أعتقد فيه وأعبده. وهذا معنى قوله في موضع آخر: «فالله عبارة لمن فهم الإشارة» ومعنى قوله «فنحن جعلناه بألوهيتنا إلهاً». هذا هو الحق المخلوق، وهو الحق المتغير في صور المعتقدات

« وحقّق فيَّ مقصده » أي وحقّق فيَّ مقصده من الخلق، لأن العلة الغائية من الخلق هي أن يعرف الله كما سبق أن ذكرنا. وقد تحققت هـذه الغاية في الإنسان خاصة لأن الإنسان — لاسيما الإنسان الكامل — هو الذي يعرف الحق المعرفة الكاملة.

(٩) «ولما كان للخليل هذه المرتبة ... وجعله ابن مَسَرَّة مع ميكائيل للأرزاق».

جواب « لما » سنَّ القِرى: وقوله لذلك متعلق بالفعل سنَّ: فالجملة تقرأ هكذا « ولما كان للخليل هـذه المرتبة التي بها سمِّي خليلاً، سنَّ القِرى لذلك ». والمراد بالمرتبة أي مرتبة العرفان أو مرتبة الإنسان الكامل الظاهر فيه الحق بأكمل صوره، المغذِّي لذات الحق بجميع صفات الكمال الوجودية. يقول « ولذلك سن القرى » والقرى الضيافة وفيه يقدم الغذاء للمضيفين: وليس إبراهيم وحده هو الذي يقدِّم «الغذاء» للحق: أي ليس وحده هو الذي يغذي الذات الإلهية بإظهار أحكامها فإن المؤلف يقول:

إذا شاء الإله يريد رزقاً　　له فالكون أجمعه غذاء

ولكن إبراهيم وأمثال إبراهيم من الكمَّل يقدمون ذلك الغذاء على الوجه الأكمل.

أما قوله « وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق » فوارد شرحه بالتفصيل في كتاب الفتوحات المكية (ج ١ ص ١٩١) في وصف العرش وحَمَلَته. وهو وصف يفهمه ابن عربي فهماً رمزياً خاصاً يتفق مع مذهبه العام في وحدة الوجود، وليس لابن مسرة فيه سوى الألفاظ.

(١٠) « ابن مَسَرَّة » .

هو عبد الله بن مسرة الجبلى المتوفى سنة ٣١٩ هـ. كان من كبار النظار على مذهب المنزلة ، ويظهر أنه كان عظيم النفوذ فى أتباعه الذين يرى الأستاذ آسين بلاسيوس أنهم تألفت منهم مدرسة كلامية أو فلسفية فى الأندلس . ولكننا لا نكاد نعلم عن ابن مسرة وأتباعه هؤلاء شيئاً اللهم إلا إشارات عابرة فى الفتوحات المكية (وقد ذكرتها) وفى الفصل لابن حزم (جـ ٢ ص ١٢٦ ، جـ ٤ ص ٨٠ ، ١٩٨ ـ ٢٠٠ » وتاريخ الحكماء للقفطى ص ١٥ ـ ١٦ ، وطبقات الأمم لابن صاعد الأندلسى . وهى إشارات لا يمكن الاعتماد عليهـا فى تأسيس مذهب فلسفى لابن مسرة ولا لمدرسته . ومع ذلك حاول الأستاذ بلاسيوس ـ استناداً إلى هذه الإشارات وحدها ـ أن يصور لابن مسرة مذهباً وأن يؤسس له مدرسة وادعى أن مدرسة من مدارس التصوف فى الأندلس ظهرت فى مدينـة الُمرِية كان لها أثر فى تكوين فلسفة ابن عربى وكانت فى الوقت نفسه متأثرة بمدرسة ابن مسرة هذا . ولكنها دعوى عريضة لا أساس لها ، أو على الأقل ليس من الوثائق التاريخية التى بين أيدينا ما يدعمها . وقد رددت عليها بشىء من التفصيل فى كتابى « فلسفة ابن عربى الصوفية » الذى نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩

أما الذى يعنينا من أمر ابن مسرة هنا فهو وصفه للعرش وحملته الثمانيـة وفقاً لقوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » . والمراد بالعرش المُلك أو العالم جملة . قال : روينا عن ابن مسرة الجبلى من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً : العرش المحمول هو المُلك ، وهو محصور فى جسم وروح وغذاء ومرتبة : فآدم وإسرافيل للصور ، وجبريل ومحمد للأرواح ، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد » فتوحات جـ ١ ص ١٩١ .

(١١) « فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا ـ الأبيات » .

المعنى الظاهر نحن منسوبون له من جهة ومنسوبون لأنفسنا من جهة أخرى ؛ فلنا نسبتان : نسبة إلى الحق وأخرى إلى الخلق كما برهنت على ذلك أدلتنا الكشفية الذوقية .

وقد يكون المراد نحن غذاء له نقوِّم وجوده كما يقوم الغذاء المتغذى : ونحن غذاء لأنفسنا وهذا بعيد :

« وليس له سوى كونى فنحن له كنحن بنا »

معناه ليس للحق فىَّ سوى أنه أعطانى الوجود : والكون هنا بمعنى التكوين أى سوى إظهارى فى الخارج لا إيجادى من العدم فإن الخلق ليس له هـذا المعنى فى مذهب المؤلف كما ذكرنا . أما أننى وجدت على هـذا النحو أو ذلك ، أو بهذه الصفة أو تلك فذلك أمر راجع إلى طبيعة عينى الثابتة . ولذلك قال «فليس لهسوى كونى». ومعنى قوله « فنحن له كنحن بنا » أن الجملة « نحن له » تساوى أو تشابه الجملة « نحن بنا ». وفىرواية « نحن لنا » . والمراد أن قول القائل إننا منسوبون إلى الحق تساوى من وجه آخر نحن منسوبون إلى أنفسنا أو نحن ظاهرون فى الوجود بأعياننا وهو إشارة إلىالنسبتين السابقتين، ولهذا قال : « فلى وجهان هو وأنا » أى من وجه يقال إننى هو ، ومن وجه آخر يقال إننى أنا : فتنمحى إنيتى فىالأولى وتثبت هويته ، وتثبت إنيتى فى الثانية وتنمحى هويته .

هذا فيما يتعلق بالخلق : له أن يقول إنه هو الحق لأن وجوده عين الوجود المطلق متعينا ؛ وله أن يقول إنه الخلق إذا أشار إلى الوجود المتعين . أما الحق فليست له نسبة حقيقيةٌ إلى أى أنا : لأن الأنانية أو الإنية هى الوجود المتعين ولا ينسب الحق إلى أى وجود متعين دون غيره . ولهذا قال وليس له أنا بأنا .

« ولكن فىَّ مظهره فنحن له كمثل إنا » .

أى وكل ما يمكن أن يقال هو إنه ظهر فىَّ ـ لا أنه أنا : ولذلك كفر ابن عربى المسيحيين فى قولهم «إن الله هوالمسيح عيسى ابن مريم» . فالمسيح أن يقول إنه هو الحق على معنى أن كل شىء هو الحق : وليس للحق أن يقول أنا المسيح عيسى ابن مريم . «فنحن له كمثل إنا» أى كمثل الإناء لأن صورنا تحمل الذات الإلهية كما يحمل الإناء ما فيه . وليس المراد الاثنينية فإن الصورة ليست سوى الذات المتعينة .

الفص السادس

---

(١) يبحث الجزء الأكبر من هذا الفص فى الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى ، ولذا وجب مقارنة ماورد عن الأحلام هنا بما ذكره عنها فى الفص التاسع لأن كلا من الفصين يكمل الآخر .

وموضوع الأحلام متعدد النواحى ، متصل بمسائل كثيرة أثارها المؤلف فى الفصوص والفتوحات وفى غيرهما من مؤلفاته. فهو متصل بنظريته فى الوجود ومراتبه التى يسميها بالحضرات الخمس ، ومتصل بنظريته فى النفس الإنسانية وقواها ومظاهر حياتها ، ومتصل كذلك بالوحى والإلهام ومظاهر النبوءة عامة . ولهذا كان لهذا البحث قيمته وخطره .

وقد ذكرت الأحلام هنا مقترنة باسم « إسحٰق » لأن ابن عربى يعتقد أن « إسحٰق » هو الابن الذى رأى إبراهيم فى منامه أنه يذبحه ثم فداه الله بالذبح العظيم وابن عربى واحد من عدد قليل جداً من المسلمين الذين يرون هـذا الرأى ، ويشاركه فيه أبو العلاء المعرى فى قوله فى سقط الزند .

فلو صح التناسخ كنت عيسى   وكان أبوك إسحٰق الذبيحا

أما جمهور المفسرين فيرون أن الابن المذكور فى القصة هو إسماعيل لا إسحٰق ويستشهدون على هذا بقول النبى صلى الله عليه وسلم « أنا ابن الذبيحين » يريد أباه عبد الله الذى وقعت عليه القرعة من بين أخوته عنـد ما أراد أبوه عبد المطلب أن يفى بنذر كان نذره فى قصة مشهورة . والأب الثانى الذى أشار إليه الحديث هو إسماعيـل الذي يعتبره العرب أباً لهم جميعًا .

ويتفق رأى ابن عربى والمعرى مع الرأى السائد عند العبرانيين: (راجع سفر التكوين الفصل ٢٢). أما القرآن فلا يعين اسماً خاصاً : راجع س ٣٧ ، الآيات ١٠١ ـ ١١١

(٢) « فداء نبى ذبح ذبح لقربان » الأبيات .

ترد الأبيات الأربعة الأولى منها فى الفتوحات (ج ١ ص ٧٤٩) فى معرض الكلام عن زكاة الغنم . وهى تشرح بوجه عام مراتب الوجودات المختلفة وقيمة كل منها إذا قدم قرباناً إلى الله . وفى الأبيات الختامية مقارنة بين صفتى الإنسان : صفة العبودية وصفة الربوبية. ولذلك يجب مقارنتها بما يذكره المؤلف فى موضوع التصرف فى الفص الثالث عشر .

«ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟»

يصح أن نفهم « فيه » بمعنى فى الفداء أو بمعنى فى الله . وعلى الأول يكون معنى البيت : ألم تعلم أن الأمر فى القرابين أنها مرتبة بحسب قيمتها لاختلافها فى الدرجة : فمنها العظيم الذى يتقرب به صاحبه إلى الله وينال رضى الله به ، ومنها الحقير الذى يبوء صاحبه بالخسران . ويصح أن يكون معنى الترتيب هنا الموازاة التامة بين القربان والجزاء المعطى عليه ، أو بينه وبين الغاية المقصودة منه : أى أن أمر القرابين مرتب بحيث إن أعظمها هو ما عظم الباعث عليه والغاية منه، وأحقرها هو ما حقر الباعث عليه والغاية منه ؛ وفى وفاء النوع الأول أرباح وفى نقص النوع الثانى خسران .

وأعظم القرابين كلها هى النفس وأعظم تضحية هى التضحية بها . فالفداء المذكور فى الأبيات إنما هو رمز للفناء الصوفى فى الله ، وكبش الفداء هو النفس ، وذبح الكبش صورة فناء النفس . وقد اختار الكبش رمزاً للنفس ولم يختر غيره من الحيوانات لأن الغنم أولى الحيوانات كلها بالذبح لأنها خلقت له دون غيره ، ولذلك قال فى بيت سابق إن البُدْن ولو أنها أعلى قيمة من الغنم ـ أى من ناحية ثمنها ـ أقل منها قيمة فى القرابين لأنها ليست للذبح وحده بل تستعمل فى الركوب وجر الأثقال

مثلا . فالشاة الوادعة الأليفة التى تستسلم للذبح هى صورة النفس الصوفيـة الوادعة التى تستسلم للفناء . أما « الأرباح » المذكورة فى القربان فيقابلها « البقاء » (الذى هو ضد الفناء) . والبقاء فى عرف أصحاب وحدة الوجود هو الحال التى يتحقق فيهـا الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق . هذا إذا حصل «الوفاء» أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل ، فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً ، وليس أمراً عدمياً ، بل يعقبه « بقاء » أى بقاء بالحق . وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين .

أما أخذ « فيه » بمعنى « فى الحق » أو « فى الله » ففيه شىء من التعسف لأن الله لم يُذْكر فى الأبيات السابقة فيعاد عليه الضمير ، ولـكنه مع ذلك فهو يستقيم مع ما يلى من الأبيات . وإذا أخذنا به أصبح معنى البيت : أن أمر الخلق — أو أمر الوجود كله مرتب فى الحق على درجات . فمن وفَّى بالميثاق الذى أخذه الله عليه (وهو الميثاق المشار إليه فى قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى : قرآن س ٧ آية ١٧٩) وهو ميثاق الربوبية — بأن حقق فى نفسه كل معانى العبودية — فقد ربح . ومن قصر فى الوفاء بذلك العهد فقد خسر .

ولهذا يذكر المؤلف بعـد ذلك مباشرة أنواع المخلوقات ودرجاتها فى العبودية وما يقابل هـذه الدرجات من درجات القرب من الله . فأرقى المخلوقات عبودية أدناها فى سلّم التطور ، وأرقى المخلوقات فى سلم التطور أبعدها من العبودية الـكاملة وأبعدها من الله . ولن يرقى الإنسان إلى درجة العبودية الـكاملة — فى نظر ابن العربى — حتى يحقق حيوانيته ، بل جماديته ؛ أى حتى ينمحى فيه كل أثر للعقل وللصفات التابعـة له المميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان الأخرى ، ثم يفنى عن صفاته الحيوانية

والنباتية . يقول إن أكمل صفات العبودية فى الإنسان صفة الجمادية (الفتوحات ج ١ ص ٨٩٣) .

(٣) « بذا قال سهل والمحقق مثلنا فإنا وإياهم بمنزل إحسان »

الإشارة هنا إلى سهل بن عبد الله التسترى الصوفى الكبير المتوفى سنة ٢٨٣ . ويذهب ابن عربى إلى أن التسترى كان يرى أن الإنسان قد امتاز عن سائر الحيوانات بل عن سائر المخلوقات بالعقل، وأنه لذلك قد اختلف عنهم جميعًا بأنه لا يعرف الله معرفة فطرية كما يعرفونه . وإنما يعرف الإنسان الله بطريق النظر العقلى ، وهى معرفة مكتسبة غير فطرية وغير موصلة لليقين . أما معرفة سائر الخلق ففطرية (راجع الفتوحات ج ٣ ص ٥٣ ، ج ١ ص ٨٩٣)

أما منزل «الإحسان» فمقام من مقامات الصوفية ، وهو مقام الكشف والشهود. سمى بذلك لما ورد فى الحديث من أن النبى صلى الله عليه وسلم سُئل عن الإحسان ما هو ؟ فقال : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تَراه » . ومن قوله تعالى : « ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا » . فمقام الإحسان وراء مقامى التقوى والإيمان وأعلى منهما . ولكن أصحاب وحدة الوجود لا يقصدون هنا مجرد الحضور بالقلب فى العبادة والإقبال بجميع الهمة على الله حتى لكأن العابد يراه متمثلاً فى محرابه : بل يريدون المقام الذى تنكشف فيه وحدة الحق والخلق ويشاهد فيه الصوفى الحقيقة الطلقة شاملة لكل شىء لا فرق فيها بين مشاهِد ومشاهَد . هذا هو المقام الذى صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق !

(٤) « ولا تلتفت قولاً . . . فى نص قرآن » .

أى ولا تلتفت إلى قول أصحاب النظر من المتكلمين الذين لا يعرفون الحق إلا بالبرهان ولا يشاهدونه مشاهدة أصحاب الأذواق .

«ولا تبذر السمراء فى أرض عميان» مثال يضرب لمن يضع الشىء فى غير موضعه:

أى ولا تبذر الحنطة السمراء فى أرض من لا يستطيع رؤيتها ، وهم المحجوبون عن العلم الذوق . فهؤلاء صم مع أنهم يسمعون ، وبكم مع أنهم يتكلمون، وعمى مع أنهم يبصرون : صم عن الحق ، وبكم لأنهم لا يتكلمون بما هو حق ، وعمى لأنهم لا يشاهدون الحق . وقد أخبرنا عنهم الله تعالى فى نص قرآنى هو « صم بكم عمى فهم لا يرجعون » .

(٥) الرؤيا (الأحلام) .

من الصعب الوصول إلى فكرة واضحة عن الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى فى طبيعة الوجود لأن كلامه فيها مزيج من الفلسفة وعلم النفس والتصوف ؛ وكثيراً ما يتردد الإنسان فى اعتبار نظريته فى الأحلام نظرية فى طبيعة الوجود ، أو نظرية فى علم النفس ، أو جزءاً من نظريته العامة فى الكشف الصوفى .

ولا شك أن الناحية السيكولوجية أظهر من غيرها فيما ذكره فى هذا الفص عن الأحلام ، ولكن بعض النواحى الميتافيزيقية يجب شرحها ليستطيع القارئ فهم النظرية فى جملتها .

يقسم ابن العربى الوجود إلى خمس مراتب يسميها الحضرات الخمس ويعتبر الأحلام — أو بعبارة أدق بعض الأحلام وهى الرؤيا الصادقة — من مظاهر حضرة من هذه الحضرات هى حضرة الخيال أو حضرة المثال. وعالم المثال عنده عالم حقيقى توجد فيه صور الأشياء على وجه بين اللطافة والكثافة : أى بين الروحانية المحضة والمادية الصرفة. وهذا هو الذى يسميه عالم المثال المطلق أو عالم المثال المنفصل. ولكنه يتحدث كذلك عن عالم المثال المقيد أو المتصل ويقصد به عالم الخيال الإنسانى .

ويجب ألا نخلط بين عالم المثال المطلق وبين عالم المثل عند أفلاطون على الرغم من ورود كلمة المثال فى التعبيرين ، فإن عالم المثال المطلق لا يحتوى معانى مجردة ، بل يحتوى

صوراً مقدارية محسوســة تشبه المعانى المجردة (التى هى أشبه بالمثل الأفلاطونية) فى العالم المعقول ، كما تشبه الموجودات الخارجية فى العالم المحسوس .

وليس عالم المثال المقيد ـ أو عالم الخيال ـ سوى المرآة التى تنعكس عليها صور عالم المثال المطلق فى العقل الإنسانى : فالمخيلة هى القوة التى تصل الإنسان بعالم المثال ، وليست القوة التى تخلق ما لا وجود له أو تستحضر فى الذهن صـورة الوجود المحسوس . نعم قد تفعل المخيلة ذلك أحياناً فتخلق صوراً ليس لها ما يقابلها من الحقائق فى عالم من العوالم الخمسة التى أشرنا إليها : لأنها فى حركة دائمة ونشاط مستمر فى النوم واليقظة. فإذا أثرت فيهــا الحواس أو قوى أخرى اضطربت وظيفتها الحقيقية فخلقت صوراً على غير مثال . أما إذا تحررت تماماً من أثر الحواس والقوى النفسية الأخرى وبلغ نشاطها كماله ـ ولا يكون ذلك إلا فى النوم ـ فإن صور العالم المثالى تنطبع عليها كما تنطبع صــور الشىء المرئى على المرآة وتحصل الرؤيا الصادقة .

وليس بغريب أن يعــد ابن عربى المخيلة التى وصفناها بهذا الوصف قوة من قوى القلب ؛ فإنه يقول إن قلب النائم يصبح ـ وقد اتصل بالعالم العلوى هـذا الاتصال ـ أشبه شىء بمجرى غير مضطرب من المــاء الصافى ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية . أما هذه الصور فليست إلا أشباحاً وظلالاً أو رموزاً لتلك الحقائق التى وراءها . ولذلك يرى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا . لم ير إبراهيم إذن فى منامه إلا رمزاً ـ رأى كبش القربان يتمثل فى مخيلته بصورة ابنه ، ولم ير ابنه مطلقاً ، ولــكن خيل إليه أنه رآه . كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزاً لحقيقة من الحقائق ، ولــكن كان يعوزها التأويل . غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهمَّ بذبح ابنه ففداه الله بالــكبش. فالذى كان له وجود فى العالم المثالى ، والذى وجد بالفعل فى العالم المحسوس، هو الــكبش المقدم للقربان ؛ وقد ظهرت صورته فى مخيلة إبراهيم فاستبدلتها بصورة ابنه . ولهذا قال : « ففداه لمــا وقع فى ذهن إبراهيم عليه السلام ،

ما هو فداء فى نفس الأمر عند الله » .

وهناك طائفة من الأحلام تنكشف فيها حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير وساطة القوة المتخيلة ، ومثل هذه الأحلام لارمزية فيها، فهى فى غنى عن التأويل .

(٦) « علمنا فى رؤيتنا الحق تعالى فى صورة يردها الدليل العقلى أن نعبِّر ... »

لما فرغ من الكلام فى تأويل الصور فى الأحلام شرع يتحدث عن تأويل صور الحق فى الموجودات ، فقال كل تقييد للحق فى صورة من الصور يرده الدليل العقلى، وذلك لما بيناه من أن العقل لا يثبت للحق إلا التنزيه المطلق أى التحرر التام من كل تقييد وتحديد فى أى صورة من الصور مهما كان نوعها . هذا هو رأى الفلاسفة وقد ذكرنا رده عليهم . ولكن بعض النـاس لا يذهب إلى ذلك الحد من التنزيه ، بل يقبلون أن يروا الله فى بعض الصور ويردونه فى صـور أخرى ، وهؤلاء هم المؤمنون الذى يؤمنون بما جاء فى القرآن مُشعِراً بالتشبيه ، إلا أنهم يؤولون الصور التى توجب النقصان بالصور الكمالية التى جاء بها الشرع . وهذا معنى قوله بالحق المشروع أى الثابت فى الشرع . وقد ورد فى الحديث أن الحق يتجلى يوم القيامة فى بعض الصور فيقبل ثم يتجلى ببعض الصور الأخرى فينكر . وليست هذه الصور سوى صـور معتقداتنا فيـه . فكل منا يقبله يوم القيامة فى صورة معتقده وينكره فى صورة معتقد غيره .

هذا هو «الحق المشروع» : أى الله كما وصفه الشرع : لا الله كما هو عليه فى ذاته . أى هذا هو الحق الذى يتجلى لنا فى هذا العالم فى صور الأحلام والذى ندركه فى صور الموجودات ، وهو الذى يتجلى لنا يوم القيامة (وليوم القيامة معنى خاص عنـــد ابن عربى) فى صـور معتقداتنا . فالمؤمن يرى من الواجب عليه أن يسلم بتجلى الحق فى الصور . فإذا ماتجلى له فى صورة لاتليق بالجناب الإلهى — كما يحدث ذلك فى الأحلام مثلا — رد هذه الصورة أو أوَّلها إلى غيرها أكمل منها ، ونسب النقص إما إلى نفسه

(وهو المراد بالرائى) أو إلى المكان والزمان اللذين رأى الصورة فيهما ، أو إلى الاثنين معاً . وأغلب ما يكون النقص فى الصورة من الرائى نفسه لأن الصورة من عمله كما أن الاعتقاد من عمله . أليست الصورة التى يتجلى فيها الحق لكل منا هى الأسماء والصفات الإلهية الظاهر أثرها فينا ، المكيفة بأحوالنا العقلية والروحية ؟ فإذا جاء فى هذه الصور موافقة للعقل مقبولة عنده فلا تأويل ، كما أن صور الحق التى يتجلى فيها يوم القيامة لا تؤول ولا تنكر إذا أتت مطابقة لصور المعتقدات .

(٧) « فللواحد الرحمن فى كل موطنْ » الأبيات .

بعد أن ذكر أن للحق صوراً يقبلها العقل وصوراً أخرى يردها وينكرها، شرع يقول إن للحق صوراً لا نهاية لعددها ولا نهاية للمواطن التى تظهر فيها . وبعض هذه الصور خفى وبعضها جلى. فإن قلت إن هذه الصورة أو تلك هى الحق فقد قلت صدقا لأنها مجلى من مجاليه ومظهراً من مظاهره. وإن قلت إنها شىء آخر غير الحق أوّلتها كما تؤول الصورة المرئية فى الأحلام : وهذا معنى قوله «أنت عابر». وليس قولك إن الصورة المرئية غير الحق إنكاراً لها ، بل هو إثبات لها من حيث هى رمز يدل على مرموز إليه والمرموز إليه هو الحق . ومن هنا نستطيع أن نقول مع المؤلف .

إنما الكون خيال   وهو حق فى الحقيقة

فمن حيث هو خيال وجب تأويل الصور التى تظهر فيه وردها إلى حقيقتها . فهو خيال وهو حق فى آن واحد. وليس ظهور الحق فى صورة من الصور بأولى من ظهوره فى صورة أخرى لأن الحكم فى المواطن التى تظهر فيها الصور واحد فى الجميع: إذ أنه ظهور للحق فى صور الخلق . وهذا معنى قوله « ولكنه (أى الحكم) بالحق للخلق سافر » .

غير أن العقول التى لا يؤيدها الكشف ولا ينعم أصحابها بنعمة الذوق تنكر بعض صور الحق إذا تجلت لها فى نومها أو فى يقظتها . وبعضها يقبل هذه الصور إذا

التمس لها دليلا من الشرع : فيقبلون الصور المجردة البحتة ويقبلون الصور المتخيلة . وهو قوله :

« فيقبل فى مجرى العقول وفى الذى يسمى خيـــالا . . . »

ولـكن أهل الـكشف الذين يشير إليهم باسم « النواظر » ويشاهدون الحق فى كل شىء ويقبلونه فى كل صورة هم وحدهم الذين يدركون الأمر على حقيقته .

فأهل الـكشف أصحاب الذوق يرون الله فى كل شىء ويعبدونه فى كل مجلى وتتسع قلوبهم لـكل صورة من صـوره . ألا يقول الحديث القدسى، « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولـكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » ؟ هـذه هى سعة قلب المؤمن فى مذهب وحدة الوجود : لا يسع إلا الحق لأنه يشاهد الحق فى كل صـورة ترد عليه ، ولا يشاهد هذه الصور أبداً من حيث هى صور أو من حيث هى خلق، ولا يحس لها من هذه الناحية وجوداً. ولهذا قال فى الأبيات التالية :

لو أن ما قد خلق الله ما لاح بقلبى فجره الساطع

أى لو أن جميع ما خلق الله كان موجوداً بقلبى ما شعرت بنوره الساطع وهو وجوده لأننى لاأشعر إلا بوجود الحق . وفى البيت تقديم وتأخير تقديره ما ذكرت .

(٨) « والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة » .

من وظيفة القوة المتخيلة الخلق والابتكار ؛ فهى تخلق من الأشياء ما لا وجود له إلا فيها ، وهذا أمر عام يدركه كل إنسان من نفسه . ولـكن ابن عربى يتكلم عن قوة أخرى لا وجود لها إلا فى « العارف» يسميها « الهمة» تستطيع أن تخلق أموراً وجودية خارجة عن محلها : أى أن العارف يستطيع أن يخلق أشياء ـ لا فى خياله ولا فى خيال غيره كما يفعل السحرة والمشعوذون ـ بل فى العالم الخارجى .

ولـكننا قد ذكرنا مراراً أن « عملية الخلق » لا مكان لها ولا معنى فى مذهب يقول بوحـدة الوجود ، وبيّنّا فى مناسبات كثيرة أن ابن عربى لا يفهم من خلق الله

للأشياء أكثر من أنه يمنح الوجود الخارجى للأعيان التى لها وجود بالفعل فى العالم المعقول ـ أو بعبارة أخرى ـ أن الدور الذى يقوم به الخالق فى الخلق هو أن يجعل ماهو موجود بالقوة موجوداً بالفعل ولكن فى ذاته . أما الخلق بمعنى الإيجاد من العدم فأمر غير معقول وغير ممكن فى نظره . يقول :

يا خالق الأشياء فى نفسه　　أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه　　فيك فأنت الضيق الواسع

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لخلق الله الأشياء ، فما معنى نسبة قوة خالقه إلى العارف أو إلى أى إنسان ؟

إن أداة الخلق عند العارف هى « الهمة » وهى قوة غريبة لا نعرف بالضبط ما هيتها يُسَلطها العارف على أى شىء يريد أن يحدث به أثراً فيحدث ذلك الأثر، أو أى شىء يريد وجوده فيحدث ذلك الوجود. ويقول» فى فتوحاته (ج ١ ص ٧٧) إنها معروفة عند المتكلمين باسم « الإخلاص » ، وعند الصوفية باسم « الحضور » ، وعند العارفين باسم « الهمة » ولكنه يفضل أن يسميها «بالعناية الإلٰهية» . ولكن هذه القوة لا يمكن أن يفهمها أو يدرك عملها إلا الذين منحوها وجربوها مهما كانت الأسماء التى نسميها بها . وهؤلاء الذين منّ الله عليهم بها قليلون .

ويبدو لى أننا نستطيع أن نفهم قوة الخلق عند الصوفى على وجهين :

الوجه الأول : أن الصوفى فى الحال الخاصة التى يسمونها حال «الفناء» يستطيع أن يخلق ، أو يحدث أى أثر فى العالم الخارجى يريد إحداثه ، بمعنى أن الله يخلق على يديه ذلك الأثر المطلوب . فالفعل فعل الحق ، ولكن بوساطة العارف الذى فنى عن صفاته البشرية وبقى بصفاته الإلٰهية وتحقق بها . وليس للعارف ـ على هذه النظرية ـ سوى الوساطة فى إظهار قوة الخلق عند الله .

ولهذا التفسير نظير فى رأى الأشاعرة فى خلق العبد لأفعاله ، وهو قريب أيضاً

من رأى ملبرانش فى صدور الأفعال الإنسانية وغيرها ، ومن النظرية الفلسفية التى تعرف فى العصر الحديث باسم نظرية الظروف أو المناسبات Occasionalism : ومعناها أن كل فعل إنما هو فى الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة - إنسانية أو غير إنسانية - حتى لكأنما يخيل إلينا أن الظروف هى التى أوجدته ، وفى الحقيقة لم يوجده سوى الله .

وقد يقال : ولم خص « العارف » بهذا فى نظرية ابن عربى وهو ميسور لكل إنسان ، بل لكل موجود ، إذ يُجرى الحق على أيدى الموجودات مايشاء ويفعل مايريد بوساطتها ؟ والجواب على هذا أن الخلق الإنسانى يحتاج إلى جمعية الهمة : أى التوجه التام بقوى الإنسان الروحية فى أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها ، إلى خلق ما يراد خلقه أو تغيير ما يراد تغييره . ولا يتسنى ذلك إلا للعارف أو الإنسان الكامل كما يسمى أحياناً . ولعل هذا هو المعنى الذى أشار إليه ابن عربى فى قوله فى الفص الخامس عشر:

« وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً كأبى يزيد حين نفخ فى النملة التى التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ». وقوله فى الفص السادس عشر: «وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق » .

والوجه الثانى فى فهم خلْق العارف هو الذى يشرحه المؤلف فى عرض كلامه عن الحضرات الخمس . وهنا يفسر أيضاً كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء .

كل ما هو موجود إنما يوجد فى حضرة أو أكثر من حضرة من الحضرات الخمس التى هى حضرة الغيب المطلق - أو حضرة الذات - وحضرة العقول ، وحضرة الأرواح ، وحضرة المثال ، وحضرة الحس . وقد سمّى شراح الفصوص هذه الحضرات أو هذه العوالم بأسماء مختلفة ، ولكن لا أثر لهذا الاختلاف فى فهمنا للنظرية العامة التى وصفها ابن عربى (راجع مثلا شرح القيصرى ص ١٤٨ ؛ وشرح القاشانى ص ١٦٦ ،

وقارن ما ذكره الجرجانى فى التعريفات ص ٦١) .

وتشبه هـذه الحضرات من بعض الوجوه الفيوضات الأفلوطينية ، وهى مرتَّبة ترتيباً تنازلياً بحيث إن كل حضرة من الحضرات ينعكس عليهـا ما فى الحضرة التى فوقها وينعكس ما فيهـا هى فى الحضرة التى دونها . وقد يكون للأشياء وجود فى حضرة من الحضرات العليا ولا يكون لها وجود فى الحضرات الدنيا ؛ وقد يكون للشىء وجود فى جميع الحضرات .

فإذا قلنا إن العارف يخلق بهمته شيئاً من الأشياء ، كان معنى هـذا أنه يُظْهِر فى حضرة الحس شيئاً له وجود بالفعل فى حضرة أخرى أعلى منها ــ لا أنه يخرج إلى الوجود شيئاً لم يكن موجوداً من قبل . فهو بتركيزه همته فى صورة شىء من الأشياء فى حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجى فى صورة محسوسـة ؛ وبحفظه لصورة شىء فى حضرة من الحضرات العلوية يحفظ صورته فى الحضرات السفلية . والعكس صحيح أيضاً : أى أنه إذا حفظ بقوة همته صورة شىء فى حضرة من الحضرات السفلية ، يحفظ صورة ذلك الشىء فى حضرة علوية ، فإن بقاء المعلول يقتضى بقاء علته . ولهذا قال: « فإذا غفل العارف عن حضرة ما ــ أو عن حضرات ــ وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظ لـما فيها من صورة خلقه ، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحـدة فى الحضرة التى ما غفل عنها ».
ويفسر ابن عربى قوة الخلق عند الله على هذا النحو أيضاً ــ إلا أن الفرق بين خلْق الله وخلْق الإنسان هو أن الإنسان لا بد أن يغفل عن واحـدة أو أكثر من واحدة من الحضرات الخمس، فى حين أن الله لا يغفل عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء فى أية حضرة من الحضرات .

هكذا تصور ابن عربى مسألة الخلق الصادر عن الله أو عن أى إنسان منحه الله

قوة الخلق ، وهو لا يرى تناقضاً فى افتراض وجود صور مختلفة للشىء الواحد فى عوالم مختلفة ، ولا فى وجود الشىء الواحد فى مكانين مختلفين ، ولا فى وجود شبحه فى مكان ما ووجود روح ذلك الشيخ ماثلة أمامه تحدثه . بل هو يفسر بنظريته هذه كثيراً من المعجزات وخوارق العادات .

وأما قوله « فإن تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة ، مثلها مثل الكتاب . . . الخ فمعناه أن حضور العارف فى حضرة من الحضرات يتحقق بتركيز جميع قواه الروحية فى صورة ما من صور تلك الحضرة : فإذا تم له ذلك الحضور أصبحت له هذه الحضرة بمثابة المرآة التى يرى فيها جميع ما فى الحضرات الأخرى ، أو كالكتاب الذى قال الله فيه: «ما فرطنا فى الكتاب من شىء» ، لأنه يرى فى هذا الكتاب جميع ما فى الوجود من واقع وغير واقع أى ما هو موجود بالفعل وما هو موجود بالقوة .

(٩) « ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً فى نفسه » .

أى ولا يفهم هذه المسألة إلا « الإنسان الكامل » الذى هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها فى نفسه والذى تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية . فهو كالقرآن يحوى كل شىء .

وهنا نجد المؤلف يستعمل كلمتى القرآن والفرقان ـ كما استعملهما فى الفص الثالث ـ بمعنى الجمع والفرق . والمراد بالجمع الحال التى لا تمييز فيها بين العبد والرب ـ وهى حال الفناء الصوفى ؛ والمراد بالفرق الحال التى يقع فيها هذا التمييز .

وأما قوله : «فإن المتقى الله يجعل له فرقاناً» فإشارة إلى الآية: « يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » (س ٨ آية ٢٧) ، ولكنه يفسر التقوى والفرقان بطريقته الخاصة . وقد أشرنا إليها فيما سبق ولا بأس من أن نزيد المسألة شرحاً هنا . يأخذ « المتقى » على أنها مشتقة من الوقاية لا من التقوى : ومن يتقى الله بهذا المعنى

المعنى ليس هو من يخاف الله ، بل هو الذى يتخذ الله وقاية له : أى يعتبر الذات الإلٰهية وقاية وحماية لصورته الإنسانية ، وبذلك يفرّق (من الفرقان) بين الناحيتين اللتين فيه وهما ناحية اللاهوت وناحية الناسوت . هـذا هو مقام الفرقان . أما مقام « القرآن » فليس فيه هذا التميز أو هذه التفرقة .

غير أن « الفرقان » قد يحصل قبـل دخول الصوفى فى حال الفناء (وهى حال القرآن) وقد يحصل بعد خروجه منها . أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق: أى جاهل بالوحدة التى لاانفصام لها بين اللاهوت والناسوت . وأما إذا فرّق بعد الفناء فلعلمه بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو أن بينهما اتحاداً ذاتياً ــ كما دلت عليه حال الفناء ــ إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذى هى صورة له . وهـذا ما دل عليه حال « البقاء » . هذا « فرقان » أيضًا ولـكنه « فرقان » بعـد « قرآن » أو هو كما يقول الصوفية « بقاء بعد فناء » أو « صحو بعد محو » . قال ابن الفارض فى تائيته :

وفى الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

(١٠) «فوقتا يكون العبد رباً بلا شك » الأبيات .

تشرح هذه الأبيات جهتى الحق والخلق فى الإنسان وهما الجهتان اللتان يعبر عنهما أحياناً باسم اللاهوت والناسوت وأحياناً باسم الربوبية والعبودية . وقد سبق أن ذكرنا أنهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وأن لاثنوية فى مذهب ابن عربى. فبأحد الاعتبارين نستطيع أن نقول إن الإنسان عبد لربه، وبالاعتبار الآخر نستطيع أن نقول إنه هو الرب . فهو عبد فى مقام الفرق أو الفرقان ، ورب فى مقام الجمع أو القرآن كما قدمنا . وفى المقام الأول لايتحقق العبد من اتحاده الذاتى بربه : فهو لا يزال يفرق بين عبوديته وربوبية الرب، مع أن اللاهوت جزء من حقيقته كالناسوت تماماً وإن كان لايعرف ذلك . وهذا هو المقام الذى يدفع بصاحبه إلى طلب مقام أعلى وهو معنى قوله :

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك

وهى الآمال فى الوصول إلى مقام الوحدة .

أما إذا حصل فى المقام الثانى فإنه يحس بربوبيته ويشعر أن الكون كله طوع أمره . هذا هو المقام الذى صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق! ينمحى فى هذا المقام الفرق بين العبد والرب ويشعر صاحبه أن كل ما فى الوجود يطالبه بحاجاته . فإذا غفل لحظة واحدة عن هذا المقام « ورأى عينه » كما يقول — أى لاحظ جانب عبوديته ، أدرك عجزه المطلق عن أن يجيب مطالب الوجود وأدرك افتقاره المطلق إلى الله. وهذا معنى قوله:

ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكى

ولما كان المقام الثانى هو مقام الفناء التام ومحو جميع آثار العبودية، وهذا مستحيل فى هذا العالم ، لأن العارف مهما بلغ من درجات الفناء لا يتحرر تماماً من نفسه ، نصح ابن عربى الصوفية ألا يدعوا مقام الربوبية وأن يبقوا على عبوديتهم فى قوله :

فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق فى النار والسبك

أى فتفنى بواسطة تعلقك بالربوبية فى نارها المحرقة التى لا تبقى على شىء من عبوديتك .

ولأصحاب وحدة الوجود عبارات كثيرة فى هذا المعنى منها أن الحق غيور وأن الرب غيور — أى لا يحب أن يرى غيره ، فإذا ظهر بطلت الغيرية . ومنها كلامهم فى سبحات وجه الله التى تحرق كل من نظر إليها وهكذا .

الفص السابع

(١) يشرح هذا الفص بعض نواحي العلاقة بين الحق والخلق ــ أو بين الواحد والكثير ــ وهو الموضوع الذى أشار إليه المؤلف فى أواخر الفص السابق ، ولكنه يزيده هنا تفصيلا بالإضافة إلى الأسماء الإلٰهية التى يطلق عليها اسم الأرباب، وما يقابل هذه الأسماء من مظاهر العالم الخارجى ، وهى ما يطلق عليه اسم العبيد . وفى خلال مناقشته لهذا الموضوع يشير المؤلف ــ لا سيما فى الأبيات الواردة فى آخر الفص ــ إلى إلى بعض آرائه الهامة فى مسألة الثواب والعقاب والنعيم والشقاء فى الدار الآخرة .

إن الموجود الذى نطلق عليه اسم « الله » أحدىٌّ بذاته كلٌّ بأسمائه : أعنى أننا إذا نظرنا إليه من حيث ذاته حكمنا بواحديته ووحدته ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية ظهوره فى الموجودات بصور الأسماء ، حكمنا بكثرته . وهذا هو معنى « كل » إذ الكل هو المجموع المؤلف : أى الواحد الذى يحتوى الكثرة .

وقد سبق أن ذكرنا أن كل موجود إنما هو مجلى أو مظهر من مظاهر الحق فى صور اسم أو أكثر من اسم من الأسماء الإلٰهية ؛ بل ذكرنا أن العالم الذى هو جماع الموجودات كلها هو عين الأسماء التى سمى الله بها نفسه وسميناه نحن بها . ونزيد هنا أن كل اسم خاص من الأسماء التى تظهر فى موجود من الموجودات هو « رب » هذا الوجود . ولكننا قلنا إن كل اسم إلهى هو فى الوقت نفسه عين الذات الإلٰهية لا غيرها ؛ وعلى هذا كان كل موجود مظهراً لربه الخاص (الذى هو الاسم الإلهى) ومظهراً للذات الإلهية المسماة بهذا الاسم . ويستحيل أن يكون أى موجود من الموجودات المتعينة المتكثرة مظهراً للحق الذى هو « الكل » ــ أو مظهراً لجميع

الأسماء الإلهية (الأرباب) . ولهذا قال « وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصةً : يستحيل أن يكون له « الكل » .

(٢) « فأحديته مجموع كله بالقوة » .

الضمير فى كله عائد إلى « مسمى الله » : أى فأحدية مسمى الله هى عبارة عن كونه مجموع الأسماء الإلهية كلها المتعينة فيه بالقوة . وقلنا المتعينة فيه بالقوة دون الفعل لأنها كالكليات لا تتعين بالفعل إلا فى مظاهرها الخارجية التى هى الموجودات. فهى موجودة فى الذات الإلهية بالقوة والإجمال وفى العالم الواقعى بالفعل والتفصيل وإليه الإشارة بقول القائل :

كل الجمال غداء وجهك مجملا لكنه فى العالمين مفصل

وفى استعمال كلمة الأحدية بالنسبة لمسمى الله الجامع لجميع الأسماء خروج على الاصطلاح الذى جرى عليه المؤلف فى مواضع أخرى، إذ أنه يقصر صفة « الأحدية » على وحدة الذات المجردة عن جميع الأسماء والصفات ، ويستعمل « الواحدية » لوصف الذات المتصفة بالأسماء والصفات ؛ ويتكلم عن حضرتين : حضرة الأحدية وحضرة الواحدية . وحضرة الواحدية هذه هى أيضاً حضرة الأعيان الثابتة التى تجلى فيها الحق لنفسه فى صور أعيان الممكنات الثابتة : وهى التجلى العلمى والفيض الأقدس الذى أشرنا إليه (قارن الفص الأول) .

ومما يدل على أنه يقصر الوصف بالأحدية على الذات الإلهية قوله فى الجملة السابقة « وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء لأنها لا تقبل التبعيض » . فالحق من حيث ذاته لا يوجد على سبيل التجزئة والتبعيض فى أى شيء لأن هذا يتنافى مع وحدته المطلقة .

(٣) « ولهذا قال سهل إن للربوبية سراً وهو « أنت » ، يخاطب كل عين ، لو ظهر لبطلت الربوبية »

كلة ظهر هنا بمعنى زال لا بمعنى وضح أو برز أو خرج إلى الوجود . وللكلمة هذا المعنى فى اللغة العربية كما أن لها المعنى الثانى . قال الشاعر :

وعيَّرها الواشون أنى أحبها وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

أى زائل . قارن شرح القيصرى (ص ١٥٣ ـ ١٥٤) وبالى (ص ١٣٠) .

والمراد « بأنت » عالم الخلق إذ « أنت » ضمير المخاطب وهو إشارة إلى الظاهر : ولذلك رمزوا لعالم الغيب بهو الذى هو ضمير الغائب.ويصح أن يكون المراد «بأنت» الأعيان الثابتة للموجودات . وسواء أريد عالم الخلق الظاهر أو أعيان الموجودات الثابتة، فالربوبية صفة تزول عن الحق إذا زال أثرها وهو المربوبون . وقد سبق أن قلنا إن الأسماء الإلهية هى الأرباب المتجلية فى الأشياء.فالربوبية إذن هى حضرة الأفعال: أو المجال الذى تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية . فهى قائمة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها الثابتة ؛ كما أن العلة قائمة ما قام معلولها : فإن زال المعلول زالت علته (على فرض عدم وجود علة غيرها) . ولكن أعيان الموجودات الثابتة لا تزول عن الوجود أبدا وإن زالت صورها الخارجية العارضة . إذن لن تزول الربوبية عن الحق.

وقد أشار ابن عربى إلى هذا المعنى فى الفص الخامس عشر فى قوله :

فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا

أى فلولا الحق الذى هو علة وجودنا ، ولولانا أى لولا أعياننا التى هى علة ظهوره لما وُجد هذا النظام الكونى على النحو الذى وُجد عليه ، ولما سمى الحق حقاً ولا ربًّا .

(٤) « وكذا كل موجود عند ربه مرضى »

كل موجود ـ من حيث هو مظهر لاسم من الأسماء الإلهية (رب من الأرباب) مرضى عند ذلك الرب، وكيف لا يكون مرضياً عند ربه وهو سر ربوبيته ؟ ولا فرق فى ذلك بين من يظهر بصورة العاصى ومن يظهر بصورة المطيع ، ومن يظهر بصورة الكافر ومن يظهر بصورة المؤمن، لأن لله نوعين من الصفات : صفات الجمال وصفات

الجلال . فللعصاة والكفار ونحوهم أربابهم كالجبار والقهار والمضل والمعذب وهي ظاهرة فيهم . وللطائعين والمؤمنين ونحوهم أربابهم كالهادى والرحيم والودود وهي ظاهرة فيهم .

يجب إذن أن نفرّق بين كون العبد مرضياً عند ربه ، وكونه مرضياً فى نظر الدين أو الأخلاق ؛ لأنه يكفى فى الرضا الأول أن يكون فعل العبد مظهراً من المظاهر التى يتحقق فيها معنى اسم من الأسماء الإلٰهية مهما كان ذلك الفعل . ويلزم للرضا الثانى أن يأتى فعل العبد مطابقاً لأمر من أمور الدين أو قانون من قوانين الأخلاق . ولا تناقض بين الاثنين فى رأى المؤلف : أى لا تناقض بين أن يكون العاصى مرضياً عنه عند ربه الخاص وغير مرضى عنه فى نظر الدين أو العرف أو الأخلاق .

وقد شرحنا وجهاً من وجوه هذه النظرية فى كلامنا عن نظرية ابن عربى فى جبرية الأفعال وما ذكره عن الأمر التكوينى والأمر التكليفى (الفص الخامس التعليق السابع) وسيأتى تفصيل ذلك فى الفص السابع عشر .

ومن ناحية أخرى لا تعارض بين أن يكون العبد مرضياً عند رب من الأرباب غير مرضى عند رب آخر ، لأن كل موجود يأخذ مربوبيته من الكل الأسمائى بحسب ما يناسبه ويلائم طبيعته واستعداده . ولذلك تظهر الأسماء الإلٰهية فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة أعيان الموجودات ذاتها .

(٥) « ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية » .

كل ما هو موجود فى عالم الظواهر إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق : أى هو صورة جزئية للكل المطلق . ولذا لا يقال فى أى موجود إنه الحق إطلاقاً وإنما يقال إن الحق تجلى فيه فى صورة من صوره التى لا تحصى . أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلى أبداً : أى أن الحق لا يظهر بأحديته فى أى شىء . بل إن من التناقض أن تقول إننى شاهدت الحق فى أحديته ، لأن المشاهدة نسبة بين طرفين : مشاهِد

ومشاهَد، وهذهالنسبة تتنافى معالوحدة . فمادام للأنا وجود فالاثنينية ـ لا الأحدية ـ موجودة . ولهذا كله ينـكر ابن عربى إدراك الوحدة الوجودية فى هـذا العالم ؛ ومن الحق فىنظره أن نقول إن العبد فىحال الفناء يصير «حقاً» لأنه لاصيرورة فى مذهبه إذ الصيرورة تقتضى الاثنينية والاثنينية تناقض الوحدة .

فذهب وحدة الوجود الذى يقول به ابن عربى إذن دعوى تؤيدها فطرة العقـل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفى . هو لا يقول إن الوجود وحدة لأن ذلك ينكشف له فى حاله ، فقد رأينا أنه يقرر استحالة تجلى الحق فى الوحدة ، وإنمـا يعتبر القول بالوحدة الوجودية أولية من أوليات العقل غنية عن الدليل . أما التجربة الصوفية فحال تتحقق فيهـا ذوقاً بوحدتك الذاتية مع الحق . فالقضية الأولى والأساسية فى مذهبه هى أنالوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحدبه أوتفنى عن نفسك فيه، أو ما شاكل ذلك من العبارات، فإنك واقع لامحالة فى الاثنينية . وما دام الناس يتكلمون عن الحق ويصفونه ، ويتكلمون عن أنفسهم وعن إدراكهم للحق،فهم اثنينيون،ولـكن الشعور باثنينية الذات المدركة والموضوع المدرَك شىء ، والقول باثنينيتهما شىء آخر.وابن عربى إن سلّم بالأول لا يسلم بالثانى .

ثم هو يوضح استحالة تجلى الحق فى الأحدية بما لا مزيد عليـه فى العبارة التالية فيقول : إن نظرت الحق به أى إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه وكان حكمك لا معنى له. وإن اعتبرت الوجودين ـ وهو معنى قوله وإن نظرته بك ـ زالت الأحدية . وكذلك إذا اعتبرت الوجودين ـ وجوده ووجودك ـ وقلت إنك نظرته بك ، ثم به (فىحال فنائك فيه) وهو معنى قوله : «وإنْ نظرته به وبك » زالت الأحدية أيضاً.

قارن ذلك بالتعليق الثانى عشر فىالفص الأول، والتعليق العاشر فى الفص السادس.

(٦) « فَفَضَل اسماعيل غيره من الأعيان ... إلى قوله جنتى التى بها سِتْرى » .

لم يفضل اسماعيل غيره من أعيان الموجودات إلا بأن الله تعالى نص على أنه مرضى عند ربه فى قوله : « وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً » (س ١٩ آية ٥٦) وإلا فكل موجود مرضى عند ربه كما قدمنا. وكل نفس مطمئنة راضية بربها مرضية عنده . وإذن لا يخاطب الله تعالى فى قوله « يأيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية » نفساً دون نفس ، وإنما يخاطب النفوس جميعًا ، بل الموجودات جميعًا . ألم يأمرها أن ترجع إلى ربها الخاص الظاهر فيها لا إلى الله الذى هو الكل ؟ وأليس ربها هذا هو الذى دعاها فلبته وعرفته من الكل ؟ ثم قال لها : « فادخلى فى عبادى » أى عبادى الذين عرفوا أربابهم فصاروا راضين بهم مرضيين عندهم بأفعالهم، ولم يطلبوا إلا ما يفيض عليهم من هؤلاء الأرباب . وقال : « وادخلى جنتى » . يقول ابن عربى « جنتى التى بها سترى » فيأخذ كلمة الجنة على أنها مشتقة من « جَنَّ » بمعنى ستر . فجنة الحق فى كل متعين من الموجودات هى الصورة التى تختفى فيها ذاته وتستتر . ولهذا قال « وليس جنتى سواك ، فأنت تسترنى بذاتك » .

وقد أمر الله كل نفس مطمئنة ـ وهى النفس التى تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة ـ أن تدخل جنته : أى أمرها أن تعود إلى صورتها فتنظر فيها وتتأمل مافيها من الحق الذى تخفيه وتستره، فتحقق أنها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه وهذا معنى قولهم: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه» ، ومعنى الحديث « خلق الله آدم على صورته » .

هـذه هى الجنة فى عرف ابن عربى : هى السعادة العظمى التى يدركها الإنسان عند ما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتنكشف له وحدة الحق والخلق . هى إدراك القديم من خلال الحادث ، والخالد من خلال المتغير الفانى . هى إدراك عظمة الوجود وجماله وكماله خلال النظر إلى صورة المرآة. ولـكنها جنة العارف لا جنة المؤمن لأن نعيمها عقلى روحى صرف ، راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحق، لا :

بل إلى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق .

(٧) «فلا أعرَف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بى ...- إلى قوله- من حيث أنت»

لا يعرف الحق سبحانه من حيث ذاته ، فهى الكنز الخفى الذى أشرنا إليه مراراً ، وإنما يعرف من حيث صفاته وأسماؤه . وصفاته وأسماؤه متجلية فى صفحة الوجود ، فلا يعرف أحد من الله إلا بقدر ما يعرف من الوجود ، ويجهل كل واحد من الله بقدر ما يجهل من الوجود . فمعرفة الحق إذن متوقفة على العارف ، ووجود العارف متوقف على الحق . فالخلق إذن معروف ؛ ولكنه من ناحية أخرى مجهول لا يُعرف ولا يمكن أن يُعرَف وتلك الناحية هى ذاته التى هى ذات الحق . وفى هذا يقول : « وأنا لا أعرف ، فأنت لا تعرف » .

أما المعرفتان اللتان يشير إليهما فهما :

أولاً : معرفة الحق عن طريق الخلق ـ وهى التى يسميها المؤلف « معرفة به من حيث أنت » وهذه هى معرفة الفلاسفة والنظار المتكلمين .

ثانياً : معرفة الحق عن طريق الخلق فى الحق ـ وهى التى يسميها « معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت » وهى معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية .

ففى الأولى يتأمل الإنسان فى نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود ، فيقف على صفاتها التى هى الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك . وبمقابلة هذه الصفات بما يجب أن يتصف به الحق واجب الوجود من الصفات ، يستنتج هذه الصفات وينسبها إلى الحق . فالوجود الإنسانى ممكن ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق واجباً لذاته . ووجود الإنسان متغير فانٍ ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق أزلياً غير متغير . والنفس الإنسانية مصدر الشر ، إذن يجب أن تكون طبيعه الحق خيراً محضاً وهكذا . ولكن هذا هو العلم الأدنى بالله ، والعلم الذى لا يشبع عاطفة ولا يرضى روحًا متعطشة وإن أقنع العقل من بعض الوجوه . بل إنه لا يقنع العقل ولا يبعث الطمأنينة فى القلب

لأنه سلسلة من صفات السلب ، والمعرفة السلبية معرفة بلا شيء .

أما المعرفة الثانية فهي أكمل المعرفتين إذ هي وليدة النظر في النفس واستكناه صفاتها، ثم التحقق بأنها صورة خاصة أو مجلى خاص من مجالى الحق، وأن فيها ـ من هذه الحيثية ـ قد تجلت كل الصفات الكمالية للحق .

فالمعرفة الأولى هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه ؛ والثانية هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه التي يتجلى فيها الحق . وفي الأولى يعرف الإنسان نفسه على أنها خلق فقط. أما في الثانية فيعرفها على أنها خلق وحق معاً.

(٨) « فأنت عبد وأنت رب » الأبيات .

هـذه نتيجة لازمة لما سبق . لكل موجود ـ بما في ذلك الإنسان ـ ناحيتان : ناحية العبودية وناحية الربوبية . فهو عبد بمعنى أنه المحل الذى يظهر فيه حكم رب من الأرباب (الأسماء الإلهية) . ويعرف كل عبد ربه الخاص بالنظر إلى ذاته الخاصة والتأمل في صفاتها . وهذه هي المعرفة الأولى التي أشرنا إليها سابقا . ولكنه من ناحية أخرى رب لربه : وهـذا معنى قوله : « وأنت رب لمن له فيه أنت عبـد » . وذلك لظهور حكم العبد في الرب ـ أى في الاسم الإلهي المتجلي فيه . هـذا إذا فهمنا كلمة « رب » بالمعنى الذى يستعملها فيه ابن عربي غالباً وهو أى اسم من الأسماء الإلهية . ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نسمى الإنسان أو أى موجود من الموجودات عبداً وربا معاً . ويظهر أن هذا المعنى هو المشار إليه في البيتين الباقيين . الإنسان رب من حيث هويته التي هي إحدى تعينات هوية الحق ؛ وهو عبد من حيث إنه مخاطب بلسان الشرع : وهو المشار إليه بخطاب العهد في قوله تعالى :« وإذ أخـذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى ! » (قرآن س ٧ آية ١٧١). فمن وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود كل إنسان ـ بل كل موجود « رب » : ومن وجهة نظر الشرع كل موجود سوى الله « عبد » .

أما قوله « فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد » فمعناه أن كل عبد يعتقد اعتقاداً خاصاً فى ربه يستمده من النظر فى نفسه ، وبذلك اختلفت الاعتقادات فى الأرباب كما اختلفت الأرباب . ولكن الاعتقادات كلها صور من معتقد واحد : كما أن الأرباب كلها صور فى مرآة رب الأرباب . قال ابن عربى يشير إلى العقيدة الصحيحة التى يعتبرها أساساً لكل العقائد :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

(٩) « فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد » .

المراد بالحضرتين حضرتا العبودية والربوبية . وقد تقابلتا تقابل الأمثال من حيث إنهما اشتركتا فى الوجود الإلهى — وإن اختلفتا بالتعين والاعتبار — وكذلك اشتركتا فى أن كلا منهما راضية مرضية . أما قوله «والأمثال أضداد» فمعناه أن المثلين لا يمكن أن يتفقا فى جميع الصفات وإلا كانا شيئا واحداً ، بل لا بد من تغايرهما من وجه من الوجوه . فكل مثلين إذن متحدان من ناحية ، متغايران من ناحية أخرى، وهذا هو معنى تقابلهما بالتضاد. ولذلك لم نقل إن العبد رب وإن الرب عبد إطلاقاً، بل بينا جهة الاعتبار ووضحنا جانب العبودية وجانب الربوبية فى كل حالة .

ولكنه بعد أن أثبت وجود الأمثال والأضداد فى عالم الكثرة أراد أن ينفيهما فى عالم الوحدة ، فقال « فما ثم مثل » أى فما توجد مماثلة حقيقية بين حضرتى الربوبية والعبودية لتمايزهما . ولما كان الوجود منحصراً فى هاتين الحضرتين قال فما فى الوجود مثل : أى فما فى الوجود الحقيقى مماثلة ، كما أنه ليس فيه تضاد لأن التضاد نوع من التماثل لاشتراك الضدين فى الضدية . وخلص من ذلك كله إلى أن الوجود كله حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تضاد فيها . ولهذا قال :

فلم يبق إلا « الحق » لم يبق كائن   فما ثم موصول وما ثم بائن

بذا جاء برهان العيان فما أرى   بعينى إلا عينه إذ أعاين

أى لم يبق إلا «الواحد الحق» الذى لا كثرة فيه ، وكل كائن سواه لا وجود له . ولذا قال لا شيء موصول بآخر بالمماثلة ، ولا شيء بائن (مختلف) عن غيره بالمغايرة . هذا هو الذى يؤيده الشهود القلبى وتعاينه عين البصيرة . أما الذى يبقى على التمييز بين العبد والرب ، ويقول بالمغايرة بينهما ، فهو الجاهل بحقيقة الأمر المحجوب عن مشاهدة الوحدة ، الخائف من أن يكون هو الحق : وهو معنى قوله : « ذلك لمن خشى ربه أن يكونه لعلمه بالتمييز » .

(١٠) « ولا يُلقَى عليك الوحى فى غير ولا تلقِى » .

إذا كان الوجود واحداً لا فرق بين حقه وخلقه ولا بين ربه وعبده فما معنى الثنوية فى الوحى ؟ أى ما معنى قولنا أن الوحى ينزل من الحق إلى الخلق أو من الرب إلى العبد ؟ لا نزول ولا وساطة فى النزول فى مذهب ابن عربى ، فما يلقَى الوحى فى غير ذات الحق ولا من غير ذات الحق ، أو كما يقولون ، لا يلقى الوحى إلا من مقام الجمع إلى مقام التفصيل . الوحى إذن انبعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها ، أو هو فيض من الروح الكلى السارى فى جميع النفوس الجزئية المتحد بها على الدوام . وليس ابن عربى أقل حرصاً فى تشبثه بوحدة عالم الروح من أفلوطين (راجع تساعيات أفلوطين ترجمة ماكِنَّا مجلد ٣ ص١٣ ــ ١٤) . بل هو أقوى من سلفه فى القول بهذا المعنى وأبعد من التناقض لأنه لا يقرر وحدة النفوس فحسب ، بل وحدة الوجود كله .

وقد كان ابن عربى أشد ما يكون صراحة عند ما نفى الوحى – بل كل المعارف الباطنية ــ بطريق الوساطة فى قوله فى الفص الشيثى « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره : فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه ، كالصورة الظاهرة منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ؛ إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه

تلقى إليه، ينقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة » . وكان كذلك أشد ما يكون جرأة عند ما فسر ظهور جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يكن سوى تصوير وخلق من خيال النبي، كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه، وهو فى الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه . قال فى الفتوحات المكية (فى الجزء الثانى ص٤٢٩) « ولقد بلغ بى قوة الخيال أن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج لعينى، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا أقدر أنظر إليه ، ويخاطبنى وأصغى إليه وأفهم عنه » .

(١١) « قد زال الإمكان فى حق الحق لما فيه من طلب المرجح » إلى آخر الأبيات .

فى القرآن آيات كثيرة تدل على الوعد والوعيد على السواء . فقد وعد الله عباده المتقين نعيم الجنة، ووعد الكفار والعاصين عذاب جهنم. فإمكان وفائه تعالى بوعيده مساو تماماً لإمكان وفائه بوعده . ولكن ابن عربى يذهب إلى أن الممكن هو الوفاء بالوعد دون الوعيد: لأنه لكى يتحقق أى أمر ممكن لا بد من وجود مرجح - إذ الممكنُ وجودُه وعدمُه سواء . فإذا وجد فلا بد من وجود مرجح لوجوده على عدم وجوده . وليس للوفاء بالوعيد مرجح إلا المعصية : ولكن الله قد غفر لعباده جميع معاصيهم فى قوله: «ويتجاوز عن سيئاتهم» ؛ وقوله : «ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً» (س ٣٩ آية ٥٤) ونحوها . وإذا زال المرجح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعيد زال ذلك الإمكان نفسه . ولهذا قال :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده   وما لوعيد الحق عين تُعَايَنُ

نعم سيكون فى الدار الآخرة جنة ونار ، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم، وإن اختلف نعيم دار الشقاء عن نعيم دار السعادة بحسب تجلى الحق لأهل كل من الدارين.

(وقد ذكرنا معنى الجنة ومعنى تجلى الحق فيها فيما مضى: راجع التعليق السادس من هـذا الفص) .

ستكون النار إذن برداً وسلاماً كنار إبراهيم ، وسيكون عذابها عذوبة كما يقول ، وسيكون حظ أهل النار نوعاً ما من أنواع النعيم . ولـكن أمراً واحداً يجب أن نلتفت إليه وهو أن ابن عربى مع قوله بالسـعادة الأبدية لـكل إنسان ، يفرق بين درجات هذه السعادة وبين طبقات المتنعمين بها على حسب درجات معرفتهم بالله. فأهل النار مع ماهم فيه من النعيم معذبون بآلام الحجاب . وأهل الجنة فى أرقى درجات النعيم لمعرفتهم الـكاملة بالله . وجنة كل إنسان وناره درجته من هذه المعرفة .

الفص الثامن

---

(١) يبحث هـذا الفص فى المعانى المختلفة لـكلمة « دين » وما يتصل بها من معانى « الإسلام » و « الانقياد » و « الجزاء » و« العادة» . وقد ربط ابن عربى بين هذه المعانى ومعنى الدين الذى يرتضيه ربطاً بارعاً محكماً ووضح مفهومات هذه الألفاظ توضيحاً دقيقاً على طريقته الخاصة بحيث وصل فى النهاية إلى الغاية التى ينشدها وهى أن « الدين » هو دين وحدة الوجود لا الدين الشرعى الذى جاءت به الرسل .

أما الصلة بين هذه الحـكمة وبين يعقوب فيظهر أنها لا تتعدى اقتران اسمه بكلمة الدين فى قوله تعالى : ووصَّى بها إبراهيم بنيه ويعقوبُ يا بنى إن الله اصطفى لـكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون (س ٢ آية ١٣١) . ومن عادة ابن عربى أن يتلمس مثل هذه الآيات التى لها اتصال ما بالأنبياء فينسب حِكَمه إليهم، ويتخذ من الآيات أساساً لهذه الحـكم يستخرج منها ما يشاء مما يتفق مع روح مذهبه .

وقد قرئت كلمة « روحية » الواردة فى عنوان الفص بفتح الراء من الرَّوح وهو الراحة لورودها فى قول يعقوب لبنيه : « يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من رَوح الله إنه لا ييأس من رَوح الله إلا القوم الـكافرون » (س ١٢ آية ٨٧) ، كما قرئت بضم الراء من الرُّوح لاتصال الدين الذى هو موضوع الفص بالروح .

والدين نوعان : دين يأتى من عند الله على يد من عرّفهم الله به وهم الرسل ، وعلى يد غيرهم ممن أخذوه عنهم . ودين من عند الخلق ، وهو القوانين الحـكمية التى وضعها

الخلق اصلاحهم فى دينهم ودنياهم . ومن هـذه القوانين الحـكمية نظم الرهبانية التى نزلت فى حقها الآية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الخ » . ويرى ابن عربى أن الله قد اعتبر وأقر هـذا الدين الذى وضعه الخلق ، مخالفاً فى ذلك جمهور المفسرين الذين يفهمون من الآية إنـكار الرهبنة . والدين المعروف المعهود هو الأول ، وهو الذى أتت به الرسل من عند الله واصطفاه الله على غيره من الأديان بدليل قوله : « إن الله اصطفى لـكم الدين » .

ولـكن الله تعالى يقول : « إن الدين عند الله الإسلام » ، ويقول : « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » . والإسلام الانقياد ، فمعنى « الدين » إذن الانقياد ، والانقياد من عمل العبد : فالدين من عمل العبد . أما الذى من عنـد الله فهو الشرع الذى ينقاد إليه العبد .

بهذا المعنى إذن تستوى الأديان كلها لأنها تشترك فى ذلك المعنى العام الذى هو الانقياد، وبهذا المعنى أيضاً نقول إن الأديان كلها من عمل العبد . ولهذا قال : «فالعبد هو المنشئ للدين ، والحق هو الواضع للأحكام » . وقال فيما بعد : « فالدين كله لله ؛ والدين منك لا منه إلا بحكم الأصالة » : أى فالدين كله انقياد لله ، ولـكنه صادر منك لا من الله لأن الانقياد عملك ، ولا ينسب إلى الله إلا بحكم أنه أصلك وأنت مظهره.

غير أن الانقياد فى الحقيقة ليس قاصراً على العبد ؛ فإن عمل العبد من طاعة أو معصية يقتضى الجزاء بالثواب أو بالعقاب ، أو بطلب التجاوز والعفو فى حالة المعصية ، ولا بد من ذلك . فحال العبد إذن لها حكمها فى الحق إذ أنها تؤثر فيـه فتجعله ينقاد هو أيضاً فيثيب العبد أو يعاقبه أو يعفو عنه . هذا هو الدين بمعنى الجزاء . بعد هـذا كله : أى بعد أن شرح المؤلف الدين بمعنى الانقياد والدين بمعنى الجزاء ، وبعـد أن بيّن الانقياء من جانب العبد والانقياد من جانب الحق، ضرب بكل ذلك عرض الحائط وقال : « ولـكن هذا لسان الظاهر » : أما باطن المسألة وحقيقتها فتفسير يعطيه لها

مستمد من نظريته فى وحدة الوجود . ليس الجزاء فى حقيقة الأمر عوضاً يعطيه الحق للعبد على أفعاله ، ولـكنه تجلى الحق فى مرآة وجوده ، أو تجليه فى صور وجود العالم . فهو يعطى هـذه الصور التى يتجلى فيها مظاهِرَهاَ الوجودية المختلفة ـ لا على سبيل العوض ، ولا إثابة على طاعة أو عقاباً على معصية ، بل لأن ذواتها أو أعيانها الثابتة قد اقتضته أن يعطيها ما يعطيها . فإذا ظهرت هذه الذوات بمظهر يستحق الذم فهى المذمومة وهى التى جلبت الذم على نفسها ؛ وإن ظهرت بمظهر يستحق الحمد فهى المحمودة وهى التى جلبت الحمد على نفسها . ولهذا قال : « فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم فى أحوالها » . . . ثم قال فى العبد : « فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه » .

فالجزاء بمعناه الحقيقى هو كل مايعطيه الحق من نفسه للوجود بحسب طبيعة الوجود.

هـذا هو الدين العام الذى يقول به ابن عربى ، وهـذا هو القانون الأعلى الذى يخضع له الوجود فى نظره . وفى هـذا أيضاً تظهر جبريته الصارخة التى فصلنا القول فيها فيما سبق . وقد قضى فيها لا على معنى الدين فحسب ، بل على معنى الثواب والعقاب كذلك .

(٢) « ورهبانية ابتدعوها » وهى النواميس الحـكمية ... فى العرف » .

يذهب كل من القاشانى والقيصرى إلى أن قوله «بالطريقة الخاصة» متعلق بابتدعوها: أى أنهم ابتدعوا الرهبانية بوضع طريقة خاصة معلومة فى العرف كطريقة التصوف عند المسلمين ، وطريقة الرهبنة عنـد المسيحيين . وأنا أفضل أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بقوله « يجىء » : أى لم يجئ الرسول بهذه النواميس الحـكمية من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف . وهذه الطريقة الخاصة هى أن الرسول يدعى أنه آت برسالة من عند الله ثم يؤيد هذه الدعوىٰ بالمعجزة .

(٣) « جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه ـ يطلبون بذلك رضوان الله ـ على غير

الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهى » .

يصح أن تفهم هذه الجملة على أحد الوجهين الآتيين : الأول : أن التعظيم المطلوب منهم لما شرعوه إنما طلب على غير الطريقة المعروفة فى إرسال الرسل : لأن هؤلاء إنما يكون تعظيمهم لما أتوا به بعد ظهور المعجزة على أيديهم - وهذا هو المشار إليه بالتعريف الإلهى : أى تعريف الله الناس بهم .

الوجه الثانى : أن ما شرعوه إنما كان على غير الطريقة النبوية المعروفة : أى أنه شىء غير ما جاءت به الرسل وزائد عليه . وذلك كصوم الدهر والإقلال من الطعام والخلوة وكثرة الذكر وعدم الاختلاط بالناس وما شاكل ذلك . وهذا الوجه هو الأقرب إلى المراد .

أما عن الرهبانية فلسنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً لنعرف موقف الإسلام منها ؛ فسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته والتابعين مثال واضح لحياة رجال زهدوا فى الدنيا ولكنهم لم يهجروها ، وعبدوا الله ولكنهم لم ينقطعوا إليه ، وأحلوا الطيبات من الرزق ولم يحرموها . أخذوا بفضيلة الوسط فلم يفْرطوا ولم يفَرطوا . وفى أقوال النبى لعثمان بن مظعون الذى ترهبن فى زمنه أعظم شاهد على ما نقول (راجع تلبيس إبليس ص ٢١٩ - ٢٢٠) . وقد وردت فى الرهبانية آية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » (س ٥٧ آية ٢٨)

وورد الحديث : « لا رهبانية فى الإسلام » .

أما الحديث فيقال إنه وضع فى القرن الثالث الهجرى تأييداً للآية وحسماً للنزاع فى معناها . وأما الآية فاختلف فيها المفسرون والقراء . فمنهم من رأى فيها معنى التحريم كالزمخشرى ، ومنهم من رأى الإباحة كابن مجاهد والجنيد الصوفى . ولكن الرأى الغالب عند علماء المسلمين هو الأول . ويكفى النص على أن الرهبانية بدعة

ليكسبها معنى التحريم أو الكراهية .

أما ابن عربى فقد فسر هذه الآية تفسيراً مختلفاً تماماً عن تفسير أى مسلم قبله : فهو يرى .

أولاً : أن الرهبانية التى يقول إنها «النواميس الحكمية» ، معتبرة عند الله شأنها شأن الدين .

ثانياً : أن الله جعل فى قلوب الذين ابتدعوها تعظيم ما ابتدعوه .

ثالثاً : أنهم رعوها — وأنهم ما رعوها حق رعايتها إلا ابتغاء رضوان الله .

رابعاً : أن الله آتى الذين آمنوا (أى بها) أجرهم — وكثير منهم « فاسقون » أى خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها .

(٤) « ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله ، وليس هذا ثَمَّ » .

لما فسر « الجزاء » بأنه « عادة » بمعنى أنه ما يعود على العبد من خير أو شر بحسب ما تقتضيه أحوال عينه الثابتة ، أراد ألا يفهم من العادة معنى التكرار فى هذا المقام، فقال إن العادة أمر يعود بعينه إلى حاله : أى أمر يتكرر وليس هذا حاصلاً فيما نتحدث عنه : أى فى « الجزاء » على رأى القيصرى وجامى وبالى : أو فى « الدين » على رأى القاشانى . فليس فى « الدين » تكرار أصلاً إذا فهمنا الدين بمعنى أنه تجلى الحق الدائم فى صور الموجودات: فإن هذه الصور فى تغير مستمر، وكل تجل فى صورة غيره فى الصورة الأخرى . فالجوهر الواحد يظهر فى ما لا يتناهى من الصور ويلبس فى كل مظهر ثوباً جديداً ، ولا شىء فى الوجود يعيد نفسه أو يتكرر أصلا فإن الصور أو الأعراض كما تقول الأشاعرة لا تبقى زمانين . هذا هو « الخلق الجديد » الذى يشرحه ابن عربى فى الفص السادس عشر .

وليس فى « الجزاء » تكرار إذا فهمنا الجزاء بمعنى أنه ما يعطيه الحق لأعيان الوجودات مما تقتضيه طبيعة هذه الأعيان ذاتها . وإذا كان ما يظهر من صفات

الوجود فى عين من الأعيان مختلفاً عما يظهر منها فى عين أخرى لاختلاف مقتضيات طبيعتهما ، استحال التكرار لاستحالة اتفاق أعيان الموجودات فى أحوالها . فوجود الحق فى صور الموجودات أشبه بوجود الإنسانية فى أفراد الإنسان . فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان ، « وما عادت الإنسانية إذ لو عادت لتكثرت ، وهى حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر فى نفسه » . (قارن الفص الثانى : التعليق التاسع)

وإذا فهمنا الجزاء بمعنى ما يجنيه الإنسان ثمرة لعمله، خيراً كان ذلك أو شراً ، كان فيه معنى العوْد — أى أنه عاد عليه ما تقتضيه حاله مما سماه العرف فى الخير ثواباً وفى الشر عقاباً — ولم يكن فيه معنى التكرار ، لأن جزاء كل إنسان خاص به قاصر عليه. ولما كان الجزاء لا يلاحظ فيه معنى العِوَض ، بل هو ضرورة تقضى بها طبيعة الأشياء قال :

(٥) « فإنها من سر القدر المتحكم فى الخلائق » .

أى فإن مسألة « الجزاء » جزء من القانون العام المتحكم فى الخلق : وهو الذى يسميه سر القدر . ومعناه — كما قلنا من قبل (التعليق الثانى والثالث على الفص الثانى) أن ما كنت عليه فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك . وليس ما تظهر به فى وجودك سوى ما يعطيك الله إياه. وهكذا ندور فى هذه الدائرة المغلقة التى يدور فيها ابن عربى فى جميع تفكيره — وننتهى إلى النتيجة الحتمية الآتية : وهى أن الجزاء بالمعنى الدينى لا وجود له فى قاموس مصطلحاته . فلا مجازِى يعطى الجزاء مراعيا عمل العبد واستحقاقه ، ولا مجازًى يعطَى ما يعطَاه من أجل عمله واستحقاقه .

(٦) « والحق على وجهين فى الحكم فى أحوال المكلفين » .

قد شرح المؤلف بعض نواحى هذه المسألة فيما سبق من هذا الفص ، وفى الفص الخامس حيث قرر أن الإنسان (بل كل موجود) هو الذى يعيِّن مصير نفسه ويجلب لها السعادة أو الشقاء ؛ وأن كل ما يترتب على أفعاله من حمد أو ذم راجع إلى عينه

الثابتة التي اقتضت ظهور هذه الأفعال عنه من الأزل .

أما هنا فتعالج هذه المسألة مرة أخرى ، ولكن من وجهة نظر الأديان ـ أى من ناحية تكليف العبد وحكم الله على أفعاله .

يقول : للحق وجهان فى الحكم على أحوال وأعمال المكلفين : الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الإلهية ، والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الأمر الإلهى . والأول هو الحكم الإرادى والثانى الحكم التكليفى . فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت أو ينهاه عن فعل كيت وكيت ، ويريد فى الوقت نفسه أن هذه الأوامر والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولا غضاضة فى مذهب ابن عربى أن نقول إن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة الإلهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته . فالله لا يعلم إلا ما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد إلا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربى إن كل إنسان يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقاً مع الإرادة الإلهية . وكان الأولى به أن يقول إن الإرادة الإلهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها، لأن الله لا يريد فعلا ـ طاعة كان أو معصية ـ إلا إذا كان ذلك الفعل متحقق الوقوع، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل إنسان يطيع الأمر الإلهى الذى هو الأمر التكليفى : فإن أتى فعل العبد مطابقاً لما أُمر به أو نُهى عنه سمى ذلك منه طاعة ، وإن خالف ما أُمر به أو نُهى عنه سمى معصية . وعلى ذلك كان كفر فرعون ومعاصى العباد جميعاً فى اتفاق تام مع ما أراده الله وما علمه أزلا، لا يختلفون فى ذلك مطلقاً عمن أتت أفعالهم موافقة لأوامر الدين .

وخلاصة القول أن أفعال العباد لا توصف فى ذاتها بأنها طاعة أو معصية : خير

أو شر ، بل هى أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وإنما تدخل فى دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية أو الأخلاقية عليها . راجع ماقلناه فى الأمر التكليفى والأمر التكوينى : الفص الخامس التعليقات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ .

(٧) « فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهى بالإرادة ، لا خادم الإرادة » .

مهّد ابن عربى لهذه المسألة بذكر الطبيب الذى يخدم المريض بأن يستغل طبيعته فى العلاج ، وهو فى الحقيقة خادم لأحوال مريضه ، وهى أحوال تقضى بها طبيعة المريض ذاته .

كذلك الرسل وورثتهم أطباء نفوس يخدمون من أرسلوا إليهم من الخلق ، ولكنهم فى الواقع خدم لأحوال هؤلاء الخلق ، تلك الأحوال التى تقضى بها طبائعهم.

فإن قيل إن الرسل وورثتهم خدم للأمر الإلهى كان ذلك بمعنى أنهم مرسلون لتبليغ رسالة إلهية إلى الخلق بأمر من الله، وأن الله أراد منهم تبليغ هذه الرسالة . ولكنهم لا يخدمون الإرادة الإلهية من حيث طاعة الخلق ومعصيتهم ، وإلا لم يبلغوا رسالة الله إلى الذين أراد الله أن يكونوا من العاصين لها . فهم يخاطبون بالأمر الإلهى جميع الخلق على السواء : العاصين منهم والمطيعين، غير عالمين بمن قدرت له الطاعة ومن قدرت عليه المعصية .

الفص التاسع

(١) يبحث هذا الفص فى «عالم المثال» ومايتصل به من القوة الخيالية فى الإنسان وما ينكشف للإنسان بواسطة اتصاله بالعالم المثالى من صور الوجود الروحانى كالصور التى ترى فى الأحلام . والعالم المثالى نورانى كما يقولون ـ أى غير مادى ـ جرياً على الاصطلاح الفارسى ـ فى تسمية كل روحى لطيف نوراً ، وكل مادى كثيف ظلمة ؛ ولكن الصور النورانية التى يحتويها قد تبدو فى العالم المحسوس متجسدة متشخصة، وتدرَك فيه على نحو ما تدرك الكائنات المادية .

وأهم مسألة يعرض المؤلف لذكرها هنا مسألة الرؤيا وصلتها بقوة الخيال فى الإنسان من جهة، وبالعالم المثالى من جهة أخرى، ثم صلة الرؤيا بالوحى ومنزلتها منه .

غير أنه لا يقف عن هذا الحد ، بل يصبغ المسألة صبغة ميتافيزيقية أخرى فيتوسع فى معنى الخيال بحيث يجعله الحضرة ـ أو الحال ـ التى تظهر فيها الحقائق الوجودية فى صور رمزية . فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال . ولهذا لم يتردد فى القول بأن حياتنا كلها حلم من الأحلام ، وأن كل ما نراه من صور الوجود الخارجى خيال فى خيال ، وأن النور الحقيقى أو الوجود الحقيقى هو الله . بعد ذلك يشرح بالتفصيل معنى وجود العالم ونسبته إلى الله ، ومعنى الوحدة والكثرة والعلاقة العِلِّية بين الله والعالم

أما اقتران اسم يوسف بهذه « الحكمة النورية » فلصلته بتأويل الأحلام كما

ورد فى قصته ، لأن يوسف قد كشف عن العالم المثالى على الوجه الأكمل ، وكان عالما بالمراد من الصور المرئية المثالية .

والمراد « بالحكمة النورية » المعرفة الخاصة بذلك العالم النورانى الذى هو عالم المثال. فبهذه الحكمة نعرف أسرار هذا العالم وندرك صلته بحضرة الخيال فى الإنسان. ولهذا قال «انبساط نورها على حضرة الخيال»: أى أنها تلقى الضوء على ما خفى من ظواهر حضرة الخيال . هذا إذا أعدنا الضمير فى نورها على الحكمة النورية .

ولكن القيصرى وجامى يعيدان الضمير على « الكلمة اليوسفية » أى روحانية يوسف التى يقولان إن نورها منبسط على حضرة الخيال، بحيث إن كل من يعلم علم الرؤيا من بعده إنما يأخذ عن مرتبته ويستمد من روحانيته . وليس لهذا التخريج ما يؤيده من نصوص الكتاب .

(٢) « وقال يوسف عليه السلام : إننى رأيت أحد عشر كوكباً . . . إلى فى خزانة خياله » .

يذهب إلى ما أن يُرى فى الأحلام على صورته الواقعية أو على صورة أخرى غير صورته قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرائى أو من المرئى أو من كليهما ، وقد يحصل عن غير قصد ولا إرادة منهما . فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصد ، وإذا وقعت من غير قصد وإرادة من أحد ، لم يكن للمرئى علم بما رآه الرائى ولا للرائى علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤية . وهذا النوع أدخل فى باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لما فى خزانة الخيال . وقد كانت رؤية يوسف لأخوته فى صورة الكواكب ، ولأبيه وخالته فى صورة الشمس والقمر غيرَ مرادة له ولا لأحد من المرئيين بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئاً ، وأنهم لم يكن لهم علم بما رآه . ولذلك أدرك يعقوب قيمة رؤيا ابنه وصدقها فقال له « يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً » .

أما الرؤيا عن قصد من الرائى فأمر يرى إمكانه معظم الصوفية . ويحدثنا ابن عربى نفسه أنه كان يستطيع فى أى وقت شاء أن يستحضر فى حلمه أو فى يقظته صور مشايخه فتتمثل أمامه ويخاطبها بما يريد . ولعل غير الصوفية أيضاً يزعمون هذا الزعم وإن كانوا لا يذهبون فى تفسير هذه الظاهرة مذهبهم . راجع ما ذكرناه عن الهمة وخلق الأشياء بواسطتها : الفص السادس : التعليق الثامن : قارن ما يذكره المؤلف عن « الصدق » فى كتابه مواقع النجوم ص ٨٣ ــ ٨٥ . راجع أيضاً شذرات الذهب لابن العماد جـ ٥ ص ١٩٦ فى كلام صـــدر الدين القونوى عن تمكن شيخه ابن عربى من الاجتماع بروح من شاء فى نومه أو يقظته .

(٣) « وسأبسط من القول فى هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدى » .

حاول أن يعقد صلة بين الرؤيا التى رآها يوسف فى منامه ثم أوّلها وقال بعد أن تحققت : « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً »، وبين قول النبى صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فقال إن الأصل هو ما قال النبى محمد عليه السلام وهو أن الناس نيام وأن كل ما يرونه أحلام ، وأن يوسف لما رأى رؤيته ثم أوّلها فيما بعد إنما خيل إليه أنه استيقظ من نومه ، ولـكنه لم يستيقظ ولم يزل فى نومه حتى مات : وكذلك كل إنسان . وهذا معنى قوله «فـكان (أى يوسف) بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبَّرها ، ولم يعلم أنه فى النوم عينه ما برح » . فاليقظة إذن هى النوم بعينه ، وليس ما نسميه نوماً إلا حالاً من حالاتها ، وليس ما نراه فى اليقظة أو فى المنام إلا خيالاً يجب تأويله .

ولهذا يفرِّق بين يوسف النبى الذى وصف العالم المحسوس بأنه العالم الحق وقابل بينه وبين عالم الأحلام فى قوله : « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً » ، وبين ما يسميه « يوسف المحمدى » أى يوسف الذى يتكلم بلسان محمد ويشرح

قوله: « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » بالمعنى الذى أشرنا إليــه والذى يزيده المؤلف تفصيلا فيما بعد .

(٤) « اعلم أن المقول عليه «سوى الحق » أو مسمى العالم ... كالظل للشخص وهو ظل الله » .

فى هذا الجزء من الفص أثر واضح للفلسفة الزرادشتية : على الأقل فى الاصطلاحات والتشبيهات التى يستعملها ابن عربى إن لم يكن فى صميم الأفـكار ذاتها . فهو يرى أن الحقيقة الوجودية لها ناحيتان ـ وقد أشرنا إلى بعض خصائص هاتين الناحيتين فيما سبق ـ الحق ، وما سـوى الحق : أو الله والعالم ويرمز لهما بالنور والظلمة ، أو بالشخص وظله . ولـكن لـكى يكون لشخص من الأشخاص ظل ، يلزم أن توجد ذات يقع منها الظل ، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل ، ونور يسبب الظل . وكذلك الحال فى ذلك الظل الوجودى الذى يتكلم عنه . فالحق هو الذات التى يمتد منها الظل ، وأعيان الممكنات هى الذوات التى يقع عليهـا الظل ـ لطيفاً فى عالمها المعقول ، كثيفاً فى عالمها المحسوس ـ والنور هو اسم الله الذى تجلى به على الممكنات فأظهر الحد مابين الحق والخلق. ويتصوره ابن عربى على أنه أشبه شىء بالقوة الخالقة فى طبيعة الوجود تدفعه دائمـاً إلى الظهور والتعيُّن فى الصور(١) . وبالاسم النور يقع إدراكنا للموجودات لأنه يظهرها ، ونحن ندرك من الحق بقدر ماندرك من الأشياء التى وقع عليها ظل وجوده .

فإذا أثبتنا أن للعالم وجوداً (مستمداً من وجود الحق) كان للظل وجود واقعى،

---

(١) يقول القيصرى إن اسم النور يطلق على الوجود الإضافى أى الوجود الذى يمنحه الله العالم وعلى العلم الإلهى وعلى الضياء إذ كل منها مظهر للأشياء . أما الوجود فظاهر لأنه لولاه لبقى أعيان العالم فى كتم العدم ، وأما العلم فلأنه لولاه لم يدرك شىء بل لايوجد فضلا عن كونه مدركا؛ وأما الضياء فلأنه لولاه لبقيت الأعيان الوجودية فى الظلم الساترة لها ص ١٨٢ .

وكانت الحقيقة ثنائية . أما إذا قدرنا عدم وجود العالم ، فإن الظل يكون أمراً معقولا موجوداً بالقوة لابالفعل وتكون الحقيقة واحدية. فالمسألة إذن مسألة اعتبار وتقدير : إذا نظرنا إلى الحقيقة من جهة قلنا إنها واحدة ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى قلنا إنها اثنينية . وظاهر من هذا الكلام أن ابن عربى كان يشعر بنفس القلق العقلى الذى شعر به زرادشت من جراء محاولة التوفيق بين التوحيد الدينى والثنوية الفلسفية ، ولكنه وَجَدَ — خلافا لزرادشت — مخرجاً من هذا التناقض فى نظريته فى وحدة الوجود التى تقبل جميع الاعتبارات وتنمحى فيها جميع المتناقضات .

(٥) « ولكن باسم النور وقع الإدراك ، وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول » .

ذكرنا فى التعليق السابق كيف اعتبر الاسم الإلهى « النور » مبدأ الخلق أو مبدأ ظهور التعينات فى الذات الإلهية ، ويظهر أنه يعتبره هنا مبدأ التعقل أو الإدراك فى الذات الإلهية . فكأنه بهذا المعنى مرادف للعلم أو العقل، إذ به امتد ظل الوجود الإلهى على أعيان الممكنات الثابتة فى العلم القديم أو فى العالم المعقول المشار إليه باسم « الغيب المجهول» . وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه فى مرآة الوجود الإضافى متمثلة فى جميع الصور المعقولة التى احتوتها ذاته بالقوة . وليس النور — بهذا المعنى — مبدأ الإدراك فى الحق وحده ، بل فى كل مايدرِك ومن يدرِك من الكائنات. هو العقل الواعى السارى فى الوجود .

ويذهب الصوفية الذين يستعملون هذه اللغة الإشراقية إلى أن هذا المعنى المزدوج لكلمة النور مشار إليه فى قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيقولون إنه نور السموات بمعنى أنه العقل الكلى الإلهى ، ونور الأرض بمعنى أنه مبدأ وجود العالم أو مبدأ الخلق فيه .

(٦) وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت ،

لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور » .

شرح قبل ذلك فيضان الوجود عن الواحد الحق ، وعبَّر عن هـذا المعنى هنا بامتداد ظل الوجود على الموجودات . ولـكنه يرى أن هذا الظل يختلف كثافة ولطافة بمقدار بعده أو قربه من مصدره . فالعالم المحسوس يمثل أكثف الظلال، والعالم المعقول ألطفها، وعالم المثال ــ الذى هو عالم الأرواح ــ بين بين . وهذا بالضبط مايقوله أفلوطين فى فيوضاته ولـكن بلغة أخرى .

ولما كانت أعيان الممكنات ــ التى هى الصور المعقولة للموجودات ــ من جملة هذه الظلال ، وإن كانت أقربها جميعاً إلى مصدر الظل ، قال إنها ليست نيِّرة لأنها الظل الأول الذى أخذ فى التكاثف شيئاً فشيئاً حتى بلغ منتهى الظلمة فى العالم المحسوس .

أما وصفه هـذه الأعيان بأنها معدومة وإن كانت ثابتة ، فذلك لأنه يفرِّق بين الثبوت والوجود . والأعيان ثابتة أى موجودة فى العلم الإلهى على نحو ما توجد المعانى فى العقول الإنسانيـة وليس لها وجود فى العالم الخارجى ، وهذا معنى عدمها . أما الوجود فيقصد به التحقق فى العالم الخارجى فى الزمان والمـكان ، ولا يكون ذلك إلا لأشخاص الأعيان الثابتة .

(٧) « وإذا كان الأمر على ماذكرته لك فالعالم متوهَّم ما له وجود حقيقى، وهذا معنى الخيال » .

بعـد أن شرح العلاقة بين الله والعالم مستعملا التمثيل بالظل وصاحب الظل على نحو ما شرح نفس الموضوع من قبل مستعملا التمثيل بالمرايا وصـورها ، انتهى إلى النتيجة الحتمية التى أرادها ، وهى أن ليس للعالم وجود حقيقى فى ذاته ، بل هو أمر متوهم ، أى متوهم وجوده إلى جانب وجود الله ، إذ ليس فى الحقيقة إلا وجود واحد. وهذا هو معنى الخيال : يريك الشىء فى صـورة أخرى ، فإذا تأملته وأوَّلته أدركت أنه هو هو .

غير أننا يجب أن نكرر هنا ما ذكرناه من قبل عن التمثيل بالمرايا وصورها ، وضروب التمثيل الأخرى التى يستعملها ابن عربى – وذلك أن كل تمثيل من هذا النوع لا يخلو من شىء من الغموض والتضليل من ناحية أنه أمر محسوس يراد به إيضاح ما هو فى نفسه غير محسوس ، ومن ناحية أنه يشعر بالاثنينية حيث ليس فى الأمر اثنينية ولا كثرة بأى وجه . فليس من الممكن أن نتصور الشخص وظله إلا على أنهما شيئان متميزان مهما قيل من أن الظل لا وجود له بدون الشخص ومن أنه يستحيل عليه الانفكاك عنه . فاتصال الظل بالشخص وافتقاره فى وجوده إليه شىء ، والقول بأنهما حقيقة واحدة شىء آخر . ولكن هذه هى الدعوى التى يدعيها ابن عربى فى الصلة بين الله والعالم عند ما يشبه العالم بظل الله ويقول يستحيل على الظل الانفكاك عن ذاته هل ظل الشىء عين ذاته : أم هو أثر من آثاره وعرض من أعراضه ؟ وهل للذات وجود فى الظل الممتد عنها كما أن للحق وجوداً فى صور الممكنات ؟ هذه وأمثالها أسئلة فيها من جفاف المنطق ما لا تتحمله المعانى الشعرية التى يوضح بها ابن العربى نظريته . فيجب إذن ألا ينظر إلى لوازم كل هذه التشبيهات وألا نحكِّم منطق العقل فى المسائل الذوقية والشعرية .

وهناك تمثيل آخر يذكره بعد التمثيل بالظل مباشرة ويوضح به اختلاف تجلى الحق باختلاف صور الممكنات ؛ لأنه يُشَبِّهُ الحق بالنور الذى لا لون له ، ويشبه الخلق بالزجاج الملون ، ويقول إن الحق يظهر فى صور الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة هذه الصور كما يظهر النور المرئى خلال الزجاج الأخضر أخضرَ ، والمرئى خلال الزجاج الأحمر أحمر وهكذا . فاللون هو الذى حجب النور عن أن يظهر على حقيقته ، كما أن صور الممكنات هى التى حجبت الحق عن الظهور بذاته فى صورة غير متعينة . فالنور هو الحق أو الذات الإلهية ، والزجاج هو العالم ، والألوان هى صور الوجود المختلفة . والذات الإلهية لا لون لها : أى ليس لها فى نفسها صفات ولا خصائص ولا نسب ،

وإنما تظهر بهذه الصفات والخصائص والنسب إذا نظر إليها خلال الموجودات التى لها هذه الأوصاف . وهذا معنى قوله : « وهكذا تُرَاهُ » ــ أىوهكذا تُرَى النور ــ « ضربَ مثالٍ لحقيقتك بربك» أى ذكرنا لك النور الملون لنضرب لك مثالا يوضح حقيقتك مع ربك .

(٨) « ومع هذا عين الظل موجود فإن الضمير من « سمعه » يعود عليه » .

الإشارة فى قوله من « سمعه » تعود على الحديث القدسى الذى يكثر ابن عربى من الاستشهاد به ، أى حديث قرب النوافل الذى يقول الله فيه : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به . . . » الخ . وإعادة الضمير فى « سمعه » على الظل فى الفص السابق معناه إعادته على العبد الذى هو ظل الحق ، وفى هذا إثبات لوجود الظل . هذا إذا ذكرنا الخلق فى مقابلة الحق ، والعالم فى مقابلة الله ، والظل فى مقابلة الشخص . وهو لسان الشرع فى الظاهر : أما لسان الباطن فليس إلا الوحدة وهى ما يشير إليه الحديث فى قوله فإذا أحببته كنت سمعه : أى تحقق العبد الكامل أننى أنا سمعه وبصره وجميع قواه : أو تحقق من الوحدة الوجودية الحاصلة بالفعل ، لا من أن الحق يصير سمعه بعد أن لم يكن ، أو بصره بعد أن لم يكن ، إذ لا صيرورة فى الأمر بل الوحدة حاصلة بالفعل . وقد ذكر حديث قرب النوافل ليستشهد به على وجود بعض الكائنات التى هى أقرب من غيرها إلى الحق وأدنى إلى صورته الجامعة الشاملة وهى صورة الإنسان الكامل ، ولكن حتى فى حالة الإنسان الكامل الذى هو من ألطف ظلال الوجود لا نزال نتحدث عن اثنينية الحق والعبد ، لأننا نثبت وجود الظل : فما بالك بالظلال الأخرى التى هى أكثر كثافة وأظلم؟ أى ما بالك بما بقى من مظاهر الوجود الأخرى؟

(٩) « فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر . فبما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذى كنا بصدده » .

أى ظهر لك بأى معنى يمكن اعتبار كل اسم من الأسماء الإلهية عين كل اسم آخر ، وبأى معنى يمكن اعتباره غيره . وهو يشير هنا إلى ما سبق أن شرحه فى مواضع أخرى من هـذا الكتاب أعْنِى أن لـكل اسم من الأسماء دلالتين : أولاهما دلالته على الذات الإلهية والأخرى دلالته على الصفة الخاصة التى يتميز بها من غيره من الأسماء . ولذا كانت الأسماء كلها متحدة من وجه ، مختلفة من وجه آخر : فهى متحدة لدلالتها جميعاً على الذات الإلٰهية التى هى عينها ، ومختلفة من حيث دلالة كل منها على الصفة المعينة الخاصة به .

ولما كان الظاهر فى صور الوجود الخارجى (المعبر عنه بالعالم) هو الحق ـ لا من حيث ذاته المجردة المعراة عن جميع الأوصاف والنسب ـ بل الحق من حيث أسماؤه وصفاته ، فرّق بين الحق الحقيقى والحق المتخيل الذى هو العالم ، وجعـل الأول اسماً لله من حيث هو فى ذاته ، والثانى اسماً له من حيث تجليه فى الخلق ، ثم جعل الحق المتخيَّل دليلاً على الله حيث قال : « فسبحانْ من لم يكن عليـه دليل سوى نفسه ، ولا ثبت كونه إلا بعينه » .

(١٠) « فمن وقف مع الـكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلٰهية وأسماء العالم ؛ ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين » .

بعد أن بيَّن الفرق بين الحق والخلق ، أو بين الله والعالم ـ شرع فى ذكر أهم الخصائص التى يمتاز بهـا كل منهما ، فقال إن الصفة الأساسية للوجود الحق هى الوحدة ، وللوجود الظاهر هى الـكثرة . فمن قال بالـكثرة نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها فى العالم وهو كثرة من الأعيان ؛ ومن حيث تجليها فى الأسماء الإلٰهية وهى أيضاً كثرة معقولة لتمايز كل منها عن الآخر ووجود النسب والإضافات فيها ؛ ومن حيث ظهورها فى أسماء العالم أى فى صفاته الخاصة به كالحدوث والإمكان

والتغير وما شاكل ذلك . أما من قال بالوحدة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . فهى تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التى هى كثرة الاتصاف بالأسماء . فهى غنيـة لا عن أعيان العالم فحسب ، بل وعن الأوصاف أيضاً .

ويستوى فى الحقيقة أن نقول إن من وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية كما قال ، أو أن نعكس القضية فنقول إن من وقف مع العالم ومع الأسماء الإلهية كان مع الكثرة لأن كلا من الطرفين لازم عن الآخر . كما يستوى أن نقول كما قال « ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته » ، وأن نعكس فنقول «ومن وقف مع الحق من حيث ذاته كان مع الأحدية» : وذلك للسبب عينه .

وكل من قال بالكثرة وحدها محجوب لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة . لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة . أما العارفون بالأمر على ما هو عليـه فيرون الوحدة فى الكثرة ويشاهدون الحق فى الخلق ، ويقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا أن الخلق لا وجود له فى ذاته ولا من ذاته .

وهذه معان عرض لها المؤلف فيما مضى مستعملاً لغـة أخرى . راجع مثلاً قوله فى التنزيه والتشبيه فى الفص الثالث .

(١١) « وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا »

قد يفهم هـذا بمعنى أن الكثرة ظهرت فى الذات الإلهية الواحدة لتجليها فى الأسماء والنعوت الإلهية التى نعرفها ؛ أو بمعنى أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا : أى لظهورها فى صور الممكنات وصفاتها . ويظهر أن هـذا أقرب إلى مراده بدليل قوله فيما بعد « فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض » وغير ذلك من الصفات التى هى صفات للخلق ولكن فى ذات الحق.

أما الذات نفسها فغنية عن كل هذا ولذا صدق فيها قوله تعالى : «قل هو الله أحد[١] الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » (سورة الإخلاص) .

على أن الفرق بين التفسيرين ليس بالأمر الخطير ، فإن صفات الخلق ليست سوى المجالى الوجودية لصفات الحق ؛ وإذا نظرنا إلى الذات الإلٰهية من حيث صفاتها كانت الكثرة فيها كثرة بالقوة ؛ أما إذا نظرنا إليها بالإضافة إلى صفات الممكنات كانت الكثرة فيها بالفعل .

ويذهب ابن عربى إلى أن سورة الإخلاص قد جمعت جميع الصفات التى يمكن أن ننسبها إلى الحق من حيث ذاته ، وذلك فى قوله : « وما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة ــ سورة الإخلاص ــ . ولعل السر فى هذا أنها مجموعة صفات سلبية محضة : ومثل هذه الصفات أقصى ما يمكن أن توصف به ذات مجردة غنية عن العالمين، منزهة حتى عن أن تعلم وتوصف . أما قوله : « وما للحق نسبٌ » ففيه إشارة إلى سبب نزول السورة وهو أن الكفار سألوا النبي عليه السلام أن ينسب إليهم ربه : أى يصفه ، فنزل هذا النَّسَب .

وقد أخطأ من قرأ « وما للحق نِسَبٌ » بكسر النون لأن نسب الحق إلى الوجودات لا تتناهى ، فلا يمكن عدُّها فى سورة واحدة ولا فى القرآن كله .

(١٢) « حتى تعلم من أين أو من أى حقيقة إلٰهية اتصف ما سوى الله بالفقر .. إلى قوله ولا سببية يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلٰهية » .

يشرح فى هذا الجزء قدراً كبيراً من نظريته فى العلية : وقد سبق أن ذكرنا

(١) وإن كان ابن عربى يستعمل فى هذا الفص نفسه اسم الأحد للدلالة على الذات الإلهية المجردة عن الأسماء والصفات وعلى الحق المتصف بهذه الأسماء والصفات . يقول : « فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التى تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين . وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد » .

أنه يرى أن حدوث العالم ليس فى أنه وُجد عن عدم، بل فى ظهوره فى الصور التى ظهر فيها . أى أن العالم — أو ما سوى الحق — معلول فى صورته لا فى ذاته ، إذ ذاته هى ذات الحق . فهو من هذه الناحية مفتقر افتقاراً كلياً إلى الله ، أو بعبارة أدق إلى الأسماء الإلهية ، لأنها هى التى تعطى الوجود الخارجى صُوَره بتجليها فيه . ولذا قال : « ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية » . فالعالم مفتقر فى وجوده إلى الله بهذا المعنى إذ لا وجود له من ذاته ، وقد وهم من أثبت له وجوداً غير وجود الحق ، كما وهم من أثبت للظل وجوداً غير وجود العين التى امتد منها الظل .

ولكن للعالم افتقاراً آخر بعضه إلى بعض ، وهو الافتقار النسبي . وذلك أن الموجودات يتصل بعضها ببعض داخل العالم اتصالاً علياً ويؤثر بعضها فى بعض ويتأثر به . فهناك إذن نوعان من المعلولية : معلولية العالم فى جملته ، ومعلولية أجزاء العالم بافتقار بعضها إلى بعض . ولكن إذا أدركنا أن مذهباً كمذهب ابن عربى يرجع كل ما هو فعل وعلية إلى الحق، وكل ما هو انفعال وقبول ومعلولية إلى الخلق، عرفنا أن ذلك الافتقار النسبي ليس إلا اسماً على غير مسمى ، وأن الفاعل على الإطلاق والعلة على الإطلاق هى الحق .

أما الحق فإن نظرنا إلى ذاته قلنا إنه غنى على الإطلاق ، وإن نظرنا إليه من حيث أسماؤه قلنا إنه مفتقر إلى العالم فى إظهار كمالات هذه الأسماء . وهذا معنى قوله :

فالكل مفتقر ما الكل مستغنى   هذا هو الحق قد قلنا لا نكنى

(الفص الأول)

غير أن العالم أيضاً قد يوصف بالغناء بمعنى أن بعض أجزائه مستغن عن البعض الآخر من وجه وإن كان مفتقرا إليه من وجه آخر . فالعالم (أى بعض أجزائه) يوصف بالغناء فى الوجه الذى لاتكون به حاجة إلى غيره. وهذا معنى قوله «واتصف العالم بالغناء : أى بغناء بعضه عن بعض من وجهٍ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به »

هذا إذا فهمنا ما (فى قوله من وجه ما هو) على أنها نافية : أى غناء بعضه عن بعض من وجه غير الوجه الذى به يفتقر بعضه إلى بعض . وهـذا تفسير كل من القاشانى (ص ١٨٠) وجامى (جـ ٢ ص ٦٠) ، ولـكن القيصرى (ص ١٨٨) يفهم ما على أنها موصولة ويفسر العبارة كلها على النحو الآتى : واتصف العالم بالغناء أى بغناء بعضه عن بعض من الوجه الذى افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك الوجه . والمقصود أن وجه الغنى هو بعينه وجه الافتقار . فإذا فرضنا أن ا ، ب ، حـ أجزاء فى العالم وفرضنا أن ب غنية عن ا ومفتقرة إلى حـ ، كان وجه غنائها عن ا هو بعينه وجه افتقارها إلى حـ . أما تفسير القاشانى وجامى فيجعل الوجهين منفصلين مستقلين .

(١٣) « والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر إلى العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق . فهو الله لا غيره » .

سبق أن شرحنا بعض نواحى نظرية ابن عربى العلية، وقلنا إن الحق ـ فى نظره ـ هو العلة الأولى والأخيرة فى كل ما يظهر فى الوجود ؛ ولـكن لا الحق من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه . وهنا نراه يشرح معنى الأسماء الإلهية شرحاً جديداً ، وإن كان أشار إليه من طرف خفى فيما مضى ، ويبين بأى معنى من المعانى يمكن اعتبارها عِلل الوجود .

ليست الأسماء الإلهية قاصرة على مجموعة الأسماء المعروفة بأسماء الله الحسنى ، فإن هـذه أمهات الأسماء فقط ، ولـكنها تشمل أيضاً كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو (من) عين الحق : أى أنها تشمل أسماء كل الأشياء التى تحدث آثاراً عِلِّيَّة فى غيرها . فالأسماء الإلهية إذن نوعان : نوع يفتقر إليـه بعض أجزاء العالم ويكون من جنس الجزء المفتقر ـ وهذا معنى قوله : « يفتقر العالم إليه من عالم مثله » وذلك مثل الأب بالنسبة إلى الابن، فإن الابن مفتقر فى وجوده إلى الأب الذى هو من نوعه،

ومثل النار بالنسبة إلى الجسم الساخن فإنهما من عالم واحد هو عالم الجماد . ولا يتردد ابن عربى فى أن يعد اسم الأب والنار ونحوهما من الموجودات التى تعتبر عللاً فى موجودات أخرى من الأسماء الإلهية . وبهذا المعنى يصبح العالم كله كتاباً لا نهائياً من أسماء الله . ألم يقل فى مكان آخر إننا نحن (أى العالم) الأسماء الإلهية التى وصف بها الحق نفسه ونصفه نحن بها ؟ ألم يقل إن الحق هو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من المحدثات ؟

أما النوع الآخر من الأسماء فهو كل اسم تتصف به الذات الإلهية : كالخالق والمصور والرحيم والغفار والقادر وغيرها من الأسماء الحسنى . وقد سميت هذه الأسماء بالأمهات لأنها بمثابة الأصول التى يمكن أن يرد إليها أسماء النوع الأول ، أو لأن أسماء النوع الأول يمكن أن تعتبر مظاهر أو مجالى لها . فاسم الأب مثلاً يمكن أن يعتبر مظهراً للإسم الخالق أو الرازق أو الحفيظ من ناحية أن الأب سبب فى وجود الابن وأنه يتعهده بالغذاء ويحفظه مما يؤذيه . وكذلك النار يمكن اعتبارها مظهراً من مظاهر الاسم الإلهى « القهار » أو القادر أو نحوهما .

وَلِمَ نذهب إلى هذا النوع من التأويل البعيد وابن عربى نفسه يعتبر جميع الموجودات مجالى لوجود الحق وتعينات فيه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يلزم أن نكون أسماؤها أسماء له ؟

الفص العاشر

(١) « أحديّة الصراط المستقيم » .

شرحنا من قبل فى مناسبات عـدة بعض نواحى « الأحدية » : فتكلمنا عن أحدية الذات الإلٰهية المنزهة عن الوصف المجردة عن جميع النسب والإضافات ، التى لايرقى إليها عقل ولا يحيط بها علم . وتكلمنا عن أحدية الأسماء الإلٰهية التى وصفناها بأنها أحدية الـكثرة من حيث إن الأسماء الإلٰهية دلالات مختلفة على ذات واحدة ، ومجالٍ متعددة فى عين واحـدة هى عين الحق . ولنا أن نسمى هذه الأحدية أيضاً أحدية الاثنينية لأنها مقام الجمع بين الحق والخلق : الله والعالم أو الذات الإلٰهية والأسماء . وهنا نجد نوعاً ثالثاً من الأحدية يتحدث عنه ابن عربى وهو أحدية الأفعال التى يشير إليها فى فاتحة هـــذا الفص باسم الصراط المستقيم وفى فاتحة الـكتاب (الفصوص) باسم الطريق الأمم .

ومعنى الصراط المستقيم ـ أو الطريق الأمم ـ الطريق الذى يسير فيه الـكون بأسره وتلتقى عنده جميع الطرق مهما تشعبت واختلفت وافترقت . وهو الطريق الذى خطته يد القدر من الأزل : لا يعتريه تغيير ولا تبديل ، ولا يحيد عنه موجود أيا كان . ولنا أن ننظر إليــه من نواح متعددة : فمن ناحية أفعال العباد ـ بل أفعال الـكائنات كلها ـ هو طريق الجبرية التى يخضع لها كل كائن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار ، فإن جميع ما يظهر فى الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها . وهذا معنى أحدية الأفعال لأن الأفعال تظهر بمقتضى قوانين الوجود الحتمية التى هى قوانين الحق.

وهذا الطريق الجبرى نفسه هو الطريق الذى يسير فيه العـالم كله فى نظامه

وتركيبه وحركاته وسكناته وتغيراته ، ولكنه ليس طريق الجبرية الميكانيكية أو المادية التي يتكلم عنها بعض المحدثين أو التي تكلم عنها الرواقيون .

وإذا نظرنا إلى الطريق المستقيم هذا من ناحية الدين والمعتقدات وجدناه اسماً آخر لمذهب وحدة الوجود التي تلتقي فيها جميع الأديان وتتلاءم جميع العقائد . وتظهر الأحدية فيه من ناحية أن المعبود على الاطلاق وفي أي صورة عُبِدَ، هو الله لاغيره. هذه هي ناحية الأحدية الملحوظة في هذا الفص وإن كانت النواحي الأخرى لم يغفل ذكرها تماماً .

(٢) « والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة » .

يَستعمل كلمة الرحمة من الناحية الميتافيزيقية الصرفة بمعنى منح الله الوجود لأي موجود . ولما كان الحق سبحانه هو واهب الوجود للموجودات جميعاً وسعت رحمته كل شيء . قال تعالى : « ورحمتي وسعت كل شيء » : لم يقل كل إنسان فقط ولا كل إنسان خير أو مطيع. فالشرور والمعاصي إذن من رحمة الله لأنها من الموجودات التي وسعتها الرحمة .

ولكننا إذا نظرنا إلى المسألة في دائرة الأحكام الخلقية ، كان للرحمة معنى آخر يختلف بعض الشيء عن المعنى السابق لأنها تصبح مرادفة لكلمة الرضا : فرحم الله فلانا بهذا المعنى مرادف لقولنا رضي الله عن فعله وأثابه عليه .

ولكن حتى بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الله يرضى عن جميع الأفعال خيرها وشرها وأن رحمته وسعت الأفعال كلها :

أولاً : لأن جميع الأفعال تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية خاضعة للأمر التكويني — كما قلنا — وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذي هو الأمر التكليفي .

ثانياً : لأن جميع الأفعال خير في ذاتها ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض .

وإذا كانت شرية الأفعال عرضية فغضب الله من أجلها عرضى أيضاً (قارن ما قلناه فى صدق الوعد لا الوعيد) .

أما أسبقية الرحمة فلأن الله تعالى أوجد بها الأشياء فى صور أعيانها الثابتة على نحو ماظهرت عليه فى وجودها، وقبل أن يوجد تميز بين خير وشر أو طاعة ومعصية .

(٣) « إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق » الأبيات .

الحق والخلق ، أوالوحدة والكثرة ـ وفى الإنسان اللاهوت والناسوت ـ وجها الحقيقة الوجودية كما أسلفنا شرحه . فإن خضع جانب الخلق فى أى مخلوق لتصرف الإنسان، خضع تبعاً له جانب الحق فى ذلك المخلوق، لأن فى كل خلق وجهاً من وجوه الحق . ولكن إذا خضع جانب الحق فى أى موجود متعين فليس من الضرورى أن يخضع الخلق فى جملته لأن الحق المذعن لاينحصر فى الوجه الذى تجلى به لك وأذعن . فليس من الضرورى أن تنقاد الخلائق الأخرى لأن تجليات الحق فيهم بحكم مجاليهم . فقد يخالف وجهه الذى تجلى به لك الوجوه التى تجلى بها لهم .

وقد ذهب جامى (جـ ٢ ص ٦٤) إلى أن المراد بالحق مرتبة الجمع والمراد بالخلق مرتبة الفرق : أى أننا إذا نظرنا إلى الكثرة (الخلق) لزم أن ننظر إلى الوحدة التى تضمها جميعاً (الحق) وهذه الوحدة هى الذات الإلهية . أما إذا نظرنا إلى الوحدة فقد لا نفكر مطلقاً فى الكثرة التى تتجلى فيها .

« فما فى الكون موجود تراه ما له نطق »

إما أن نفهم هذا بمعنى أن كل موجود ينطق بتسبيح الله وتقديسه من حيث إنه مجلى من مجالى الحق ومظهر من مظاهر كماله كما قال تعالى : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » . أو نفهم النطق بمعنى التفكير والتعقل : أى فليس فى الكون إلا ما فيه فكر وعقل مهما اختلفت درجات العقل فى الموجودات، وإن كنا لاندرك عقولا غير العقول الإنسانية، ولا نتصل بها لعدم وجود المناسبة بيننا

وبينها . وكلا التفسيرين جائز وله ما يؤيده من كلام المؤلف .

(٤) « اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة » .

المراد بالعلوم الإلهية العلوم التى موضوعها الله وصفاته وأسماؤه. وهى تحتوى العلم بأحكام الأسماء الإلهية ولوازمها وكيفية ظهورها فى مظاهر الوجود، كما تحتوى العلم بأعيان الموجودات الثابتة وأعيانها الخارجية من حيث هى مظاهر للحق . على الأقل هـذا معنى العلوم الإلهية فى عرف أصحاب وحدة الوجود، ولغيرهم أن يفهموها فهماً آخر .

أما المراد بالذوق فهو كما يقول القيصرى « ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » (مطلع خصوص الكلم : صفحة ١٩٣) . هو العلم الذى يلقى فى القلب إلقاء فيذوق الملقى إليه معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها .

والعلم الذوقى ولو أنه من نوع واحد إلا أنه يختلف باختلاف القوى التى يحصل بوساطتها، سواء أكانت هذه القوى روحية كقوى النفس أو حسية كالجوارح . أما حصوله عن طريق الجوارح فكما يدل عليه حديث قرب النوافل الذى يقرر أن الحق يصير سمع العبد وبصره ويده ولسانه . ويفسره الصوفية بأن العبد فى حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق فى الحق ، وتؤدى إليه كل من هـــذه الجوارح من المعانى ما يدركه ذوقا ولا يمكنه الإفصاح عنه .

أما العلوم الذوقية الحاصلة عن طريق القوى النفسية العليا كالقلب والوهم والخيال فقد سبقت الإشارة إليها فى مناسبات أخرى .

وقوله « ترجع إلى عين واحـدة » إما المراد به أن القوى التى تحصل بها العلوم الذوقية ترجع كلها إلى ذات واحـدة هى ذات الحق أو ذات العبد على الرغم من

اختلافها ؛ أو أن العلوم الذوقية على الرغم من اختلاف أنواعها ترجع إلى أصل واحد لاشتراكها جميعاً فى صفات وخصائص معينة . كالماء الذى هو حقيقة واحدة مع أن منه العذب الفرات والملح الأجاج .

(٥) « وهذه الحكمة من علم الأرْجُل » .

أى هـــذه الحكمة الأحدية على نحو ما فسرناها فى التعليقات السابقة من علم الأرجل المشار إليه فى قوله تعالى : «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » (قرآن س ٥ آية ٦٦) أى ولو أنهم أقاموا أحكام ما أنزل إليهم من ربهم وعملوا به وتدبروا معانيه وكشفوا حقائقه، لفاضت عليهم العلوم الإلهية من غير كسب وعمـل وهو الأكل من فوق ؛ ولفازوا بالعلوم الحاصلة لهم من سلوكهم فى طريق الحق وتصفية بواطنهم وهو الأكل من تحت الأرجل بدليل قوله : « فإن الطريق الذى هو الصراط هو للسلوك عليه والمشى فيه ». ويشرح القاشانى (ص ١٨٦) الأكل من فوق والأكل من تحت الأرجل شرحاً آخر فيفهم الأول بمعنى علم أسرار الفواعل التى هى الأسماء الإلهية، والثانى بمعنى علم القوابل السفلية التى هى العالم وما فيه . ولو عرف الناس أسرار الوجود وأحكامه عن طريق تدبر ما أنزل إليهم من ربهم لـكشفت لهم الحكمة الأحدية .

(٦) « فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب ».

عين القرب هى المقام الذى يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهو الغاية التى يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحـدة الوجود . وهم لا يسيرون فى طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه سوقاً بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود فى مذهب ابن عربى . فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله، والسالك الذى حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان . وإلى الصنفين أشار بأهل الجنة وأهل جهنم : إذ الأولون حاصلون فى عين القرب من الله ، والآخرون حاصلون فى عين

البعد عنه . وليس للجنة ولا لجهنم معنى عنده إلا ذاك . فإنه يعرّف جهنم بأنها البعد الذى يتوهمه الإنسان بينه وبين الحق . وفى جهنم عذاب أليم وذل عظيم هما عـذاب الحجاب وذله ، ولـكن مآل أهل جهنم إلى النعيم كما قلنا من قبل لأنهم يحصلون بعد فترة من عذاب البعد فى عين القرب من الله . قارن الأبيات الواردة فى آخر الفص السابع والتعليق الحادى عشر عليها .

(٧) « فهو حق مشهود فى خلق متوهم ».

تحتمل هـذه العبارة أحد المعنيين الآتيين : الأول أن العبد أو أى ممكن من الممكنات هو الحق المرئى فى الصور ، وأن الصور لا وجود لها فى ذاتها : فـكل من أثبت لها وجوداً مستقلا عن وجود الحق فقد وهم . الثانى أن العبد أو أى ممكن من الممكنات هو الحق الذى ينكشف للصوفى فى شهوده . أما الصور التى يدركها الحس فهى صور متوهمة لا وجود لها فى ذاتها .

وليس هناك كبير فرق بين المعنيين بدليل أنه يجملهما معاً فى قوله بعد ذلك مباشرة « فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهـل الـكشف والوجود » فينكر وجود الخلق إلا فى صورة عقلية متوهمة ، ويثبت وجود الحق وجوداً محسوساً مشهوداً : أى وجوداً يقربه الحس والذوق معاً .

والوجود الوارد فى قوله : « أهل الـكشف والوجود » اسم يستعمله الصوفية مرادفاً لـكلمة الفناء : أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية : فهو الحال الذى لا يشاهد فيه الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق . وليس الوجد الصوفى إلا مقدمة لحالة الوجود هذه . راجع القشيرى فى الرسالة ص ٣٤ وتعريفات الجرجانى ص ١٧١ .

(٨) « وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصـة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ » .

تشير العبارة المذكورة إلى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (س ٢٤ آية ٢٤) . ويجمع معظم شراح الفصوص على أن المؤلف يشير هنا إلى نوعين من الحياة : الحياة الفائضة من الحق مباشرة على جميع المكنات ما وصف منها عادة بالحياة ومالم يوصف ؛ والحياة المتعينة فى كل كائن على حده وهى نفسه التى تدبر بدنه وتبدو أنها تختفى بفناء البدن . وهذه الأخيرة متصلة بالبدن مفتقرة إليه فى تدبيرها له ، وتفنى — من حيث هى مدبرة له — بفنائه . ولكن الأولى لا تفنى أبداً ولا تنقطع لأنها سارية فى جميع الموجودات ، موجودة حيثما توجد ذات الحق .

فالذى أفنته الريح من قوم عاد إنما هو حياتهم أو نفوسهم المدبرة لأجسامهم ، ولكنهم بقوا بالحياة الأخرى الخاصة بهم الناشئة من تجلى الحق سبحانه عليهم بالاسم الحى السارى فى كل شىء . وهذا معنى قوله : « وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصة بهم من الحق » . وهذه الحياة الخاصة هى التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل الخ يوم القيامة .

أما إذا اعتبرنا هلاك قوم عاد بالريح التى أرسلها الله عليهم رمزاً لفناء الإنسان فى الله وتحققه بوحدته الذاتية معه ، وإشارة إلى زوال ما يتخيل العبد أنه حجاب حقيقى بينه وبين ربه ، فإن «مساكنهم» الواردة فى قوله تعالى : « فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم » تصبح أيضاً رمزاً على الصورة الإنسانية وما فيها من جسم وروح لا وجود لها فى ذاتهما . فلما زالوا من الوجود بقى الحق الذى هو عينهم . وكذلك العارف إذا فنى بصورته — أى إذا تحقق أنه لا وجود له فى ذاته — بقى بالحق .

(٩) « ومن غيرته « حرم الفواحش » : وليس الفحش إلا ما ظهر ؛ وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له » .

يصف الصوفية الله سبحانه بالغيرة على أنحاء شتى : فيرى بعضهم أنه غيور بمعنى

أنه لا يحب أن ينكشف السر الذى بينه وبين عبده . ويرى الآخرون أنه غيور يمنع أن يحبَّ غيره أو يعبد، إلى غير ذلك من المعانى . ويستندون فى نسبة هذه الصفة إلى الله إلى حديث يروونه عن النبى وهو قوله عليه السلام « إن سعداً لغيور وأنا أغير منه والله أغير منا ». ولكن الغيرة التى يتكلم عنها ابن عربى شىء آخر لم يسبق لأحد من الصوفيه أن ذكره : فهو فى الوقت الذى يستعمل الكلمة فيه فى معناها المادى وهو دفع منافسة الغير فى أمر محبوب ، يقول إنها مرادفة لكلمة الغير أو الغيرية !

ثم يأتى فيفسر كلمة الفواحش بأنها الأمور التى ظهرت وكان الأولى إخفاؤها . ويقسم الفواحش قسمين: ماظهر منها وهى الأمور التى تدرك بالحس فى العالم الخارجى: وما بطن ـ وهو الذات الإلهية : وفحشها (أى ظهورها) واضح لمن ظهرت له : أى واضح لمن عرف أنها الظاهرة فى أعيان الممكنات .

بعد هذه الألاعيب اللفظية التى لا يقره عليها لغة ولا عُرْف ، يمهد ابن عربى الطريق لشرح نظريته فى وحدة الوجود . فكأنه يريد أن يقول إن الحق غيور لا يريد أن يطلع المحجوبون من غير أهل الكشف على سر قدره وهو ظهوره فى أعيان الممكنات ، ولذا حرم الفواحش أى الأمور الظاهرة : أى ولذا حرم اعتبار الأعيان الظاهرة موجودات لها وجود مستقل عن وجوده . وهذا نوع من الغيرة والغيرة ساترة للحقيقة لأنها من الغير والغير أنت ـ أى الوجود الظاهر المعبر عنه بالخلق.

(١٠) « وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه » .

يرى المتكلمون أن فى القرآن والحديث ما يدل صراحة على تنزيه الله أحياناً، وفيهما ما يشعر بالتشبيه أحياناً أخرى . ولكنهم اختلفوا فى معنى التشبيه وكيفيته . أما ابن عربى فيرى أن كل ما ورد فى وصف الله فيه معنى التحديد سواء أريد به التشبيه أو التنزيه . إذ مجرد الوصف تحديد للموصوف . فوصف الله بأنه كان فى عماء

ليس فوقه هواء ولا تحته هواء تحديد . ووصفه بأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه فى السموات وفى الأرض وأنه مَعَنا أينما كنا، كل ذلك تحديد . بل إن وصفه بأنه ليس كمثله شىء تحديد لأنه تمييزله عن المحدود، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بأنه ليس مثل هذا المحدود .

وقد سبق أن ذكرنا فى تعليقاتنا على الفص الثالث أن ابن عربى لا يرضى من معانى التنزيه إلا الإطلاق ، وأن هـذا الوصف لا يصدق إلا على الذات الإلهية التى لا يمكن وصفها بغير ذلك . وكأنه خشى بعد أن ذكر أن الحق هو الظاهر فى صور الممكنات، المتعين بتعينها، أن يُرَدَّ عليه بالأدلة النقلية التى تُنزه الحق عن صفات الخلق وترفع عنه صفة التحديد، فأجاب بما أجاب به من أن كل ماورد فى وصف الحق تحديد له.

على أن للتحديد معنى آخر عنده وهو التعريف ، وقد أشرنا إليه فى التعليق الثانى على الفص الثالث . ويظهر أنه هو المراد فى قوله بعد الذى شرحناه مباشرة « فهو (أى الحق) محدود بحد كل محدود . فما يحد شىء إلا وهو حد الحق » أى أننا إذا أردنا وضع تعريف للحق ـ لا للذات المجردة المعراة عن جميع النسب والإضافات ـ كان تعريفه بمجموع تعريفات الموجودات . أما الذات الإلهية من حيث هى فغير معروفة وغير قابلة للتعريف .

(١١) « فبه منه إن نظرت بوجه تعوذى »

هذا الوجه هو وجه الأحدية ، فإنك إذا افترضت وحدة الوجود وقلت إن العالم ليس إلا صورة الحق المتجلى فى أسمائه وصفاته ، وأن ما فيه مما يسمى عادة شراً ليس إلا مجلى لبعض أسمائه ، وما فيـه مما يسمى خيراً ليس إلا مجلى لأسماء أخرى لزم ، أن تقول إن الاستعاذة بالحق من أى شىء إنما هى به منه ، أو استعاذة ببعض أسمائه من أسمائه الأخرى . وعلى هذا يفسر قولنا : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » بأن معناه أعوذ باسم الله الهادى من اسمه المضل . وبهذه الطريقة فسروا قول النبى « أعوذ بك

منك » : أى أعوذ برضاك من سخطك أو ما شاكل ذلك .

(١٢) « ولهذا الكرب تنفس فنسب النَّفَس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلٰهية من إيجاد صور العالم التى قلنا هى ظاهر الحق » .

النَّفَس هنا عبارة عن الوجود العام المنبسط على أعيان الموجودات، كما أنه يستعمل مرادفاً لكلمة الهيولى الحاملة لصور الوجود وهى الذات الإلٰهية. وقد أضيف النفس إلى الاسم الرحمن من قوله عليه السلام : « إنى أجد نفس الرحمن من قِبَل اليمن » . وقد ذكرنا أن من معانى الرحمة عند ابن عربى منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التى تظهر فيها . فبالنفس الرحمانى أظهر الحق الوجود ـ أو ظهر فى صوره فنفَّس عن الكرب الذى كان فى باطنه لأن التنفس فيه تفريج عن المكروب .

وهذا التشبيه الذى لا يخلو من شناعة فى حق الجناب الإلٰهى يشير إلى حقيقة هامة وهى أن طبيعة الوجود طبيعة خالقة تأبى إلا الظهور والإعلان عما كمن فيها ، وأن خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل فيض دائم من وجود الحق إلى وجود الخلق ـ من الوجود الحقيقى إلى الوجود الإضافى . ولولا هذا الفيض والظهور لظل الوجود سراً منطوياً على نفسه يضطرب فى ذات الحق كما يضطرب النَّفَس فى ذات المكروب.

ولكلمة النَّفَس المستعملة هنا مغزى آخر يجب أن نشير إليه وهى صلتها بكلمة التكوين « كن » التى هى صورة خارجة من صور النَّفَس . ولكن هذا لازم من لوازم التشبيه الذى استعمله ابن عربى وهو مولع باستقصاء جميع لوازم تشبيهاته .

(١٣) « ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه » .

أثبت فيما مضى جواز التحديد على الحق بظهوره فى صور المحدودات وحدِّه بحدودها، واستدل على قوله هذا ببعض الآيات والأحاديث التى تشمر بالتشبيه ومن ثم بالتحديد. وقال هنا ولولا أن التحديد واقع بالفعل فى حق الله ماوصفه الرسل بالتحول

فى الصور . فقد ورد فى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق فى صورة منكرة فيقول : أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له » . أى إذا كان الحق يظهر يوم القيامة فى الصور المحدودة التى تُعْرَف وتُنْكَر فلِمَ لا يظهر فى الدنيا بصورة محدودة أيضاً ؟

ولكن ابن عربى نفسه لا يفهم من هذا الحديث إلا أن كل عبد يعرف الله فى صورة معتقده الخاص وينكره فى صور معتقدات الآخرين ، وأن هذا فى رأيه عين الحجاب ، لأن الذوق والكشف يؤيدان أن الحق هو الظاهر فى صور المعتقدات جميعاً . ولا أحسبه يرى فى وصف الحق بالتجلى فى الصور يوم القيامة إلا ضرباً من التمثيل . وإذا كان الأمر كذلك، وإذا ثبت أن كل صورة من صور الحق فى معتقداتنا لا بد وأن ينالها التحديد والتقييد ، لأن العقل الإنسانى لا يدرك إلا المحدد المقيَّد ، فكيف يستدل بهذه الحقيقة السيكولوجية على صحة دعوى ميتافيزيقية تقول بأن الحق هو عين ما ظهر فى صورة كل محدود ومقيد؟

أما دعوته إلى عدم حصر الحق فى صورة معينة من صور المعتقدات فظاهرة فى قوله فيما بعد « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها» الخ الخ . ويشير إلى إله المعتقدات بأنه إله مجعول أى مخلوق فى الاعتقاد فى قوله « فالإله فى الاعتقادات بالجعل » . .

(١٤) « فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم » . . . إلى آخر الفص .

بعد أن شرح اختلاف الناس فى اعتقاداتهم فى الله وبيّن أن كلا منهم يراه فى الصورة التى يصوّرها له اعتقاده ويقضى بها استعداده ، ذكر أن الكل مصيب فى

رأيه – وإن كانت درجة الإصابة تتسع وتضيق بحسب اتساع الاعتقاد وضيقه – وأن وأن كل مصيب مأجور ، وكل مأجور سعيد . فكأن مآل الناس جميعاً فيما يتعلق بعقائدهم فى الله هو السعادة والنعيم فى الدار الآخرة ، كما سبق أن بيّن أن مآلهم فيما يتعلق بأعمالهم النعيم أيضًا .

وليست جنة ابن عربى ولا جهنمه إلا الحالة الروحية التى تكون عليها النفس الجزئية بعد مفارقتها البدن . وأهم عامل فى سعادتها أو شقائها درجة معرفتها بالله وبالوحدة الذاتية فى الوجود . فمن عرف هذه الوحدة حق معرفتها وتحقق بها حظى بالسعادة العظمى ، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقته ومصدره ومصيره ، وكان حظه الشقاوة والعذاب. ولكنه عذاب موقوت يرتفع برفع الحجاب أى برفع الجهل . فإذا ما انكشفت الحقيقة ، زال معنى جهنم فى حق أهلها وحل محله النعيم المقيم . وهو نعيم خاص بهم إما بفقد الألم الذى كانوا يجدونه فى حالة جهلهم ، أو بشعورهم بنعيم آخر مستقل كنعيم أهل الجنان فى الجنان .

قارن التعليقين الثانى والسادس على هذا الفص .

الفص الحادى عشر

(١) الحكمة الفتوحية .

تشرح هذه الحكمة معنى الخلق كما يفهمه ابن عربى . والخلق عنده فتوح - جمع فتح - أى سلسلة من التجليات والظهور لا إحداث لوجود من عدم. وقد تؤخذ كلمة «الفتوح» على أنها مفرد لا جمع ومعناها حصول شىء مما لم يتوقع ذلك منه، وهذا المعنى متحقق فى ظهور ناقة صالح من الجبل وفى ظهور الحق بصور الخلق فى نظر الجاهل المحجوب.

وبعض النسخ يعنون هذه الحكمة بالحكمة الفاتحية نسبة إلى الاسم الفاتح الذى فتح الحق به الوجود . وهذا أيضا متمش مع رأى متصوفة وحدة الوجود لأنهم يعتبرون «الخلق» فتحًا لصور الموجودات فى الذات الأزلية لا إنشاء ولا إبداعًا لها . والحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية « فاتح » بهذا المعنى . ولهذا سموا هذه الأسماء مفاتح الغيب وقالوا إنها المشارة إليها فى قوله تعالى « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو » (قرآن س ٦ آية ٥٩)

(٢) « من الآيات آيات الركائب » ... الأبيات .

الركائب فى الأصل الإبل ولكنها مستعملة هنا بمعنى أعم بحيث تشمل الإبل وغيرها مما يمكن أن يركب . ومن المعجزات التى خص الله بها الأنبياء ناقة صالح وبراق محمد عليهما السلام . هذا هو المعنى الظاهر للشطر الأول من البيت الأول ؛ ولكن له معنى آخر باطنًا يدل عليه ما بقى من الأبيات . فكلمة الركائب فى الحقيقة رمز لصور النفوس الحيوانية التى هى ركائب للنفوس الناطقة ، كما أن الأبدان ركائب للنفوس الحيوانية . وبهذا المعنى يكون لكل نبى ، بل ولكل إنسان ركيبة تسير به حيث

تقتضيها طبيعتها ، وهذا معنى قوله وذلك لاختلاف فى المذاهب. ولكن مهما اختلفت مذاهب السير وتعددت وتباينت فإنها تتجه كلها نحو هدف واحد هو الحق . غير أن بعض أصحاب تلك الركائب يسيرون بها فى الطريق الحق ويصلون بها إلى الله وهؤلاء هم أهل الكشف والشهود ، وبعضهم يقطعون بها البرارى القفرة والصحارى المجدبة التى يتيهون فيها ويحارون لكثرة ما يغلب عليهم من ظلمات العقل والبدن جميعًا وهؤلاء هم المحجوبون من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم الذين يصفهم بالجنائب أى المبعدين عن الحقائق . قال الشاعر :

هواى مع الركب اليمانين مصعد جنيب وجثمانى بمكة موثق

وابن عربى أعدل من أن يبخس الناس أشياءهم وينكر على المجتهدين ثمرة اجتهادهم. فالمهتدون القائمون بالحق والضالون فى غيابة الجهل فى نظره سواء من حيث إن كلا منهم يتبع فى سيره إلى الحق ذلك النور الذى قدّر له أن يسير فيه — قلّ ذلك النور أو عظم — وتنكشف له فتوح الغيب وأسراره ، وليس الغيب إلا الذات الإلهية ، وليست أسرارها إلا الوجود الظاهر . فكل منهم تنكشف له حقائق الغيب وأسراره على نحو يتفق وذلك النور الذى يسير فيه ، وهو إما نور القلب والشهود أو نور العقل والبرهان، وبذلك يصل إلى الاعتقاد الخاص فى الله وهو ما أشرنا إليه فى الفص السابق.

وهذا هو مجمل البيت الأخير :

وكل منهم يأتيه منـــه فتوح غيوبه من كل جانب

ولا معنى للقول بأن الضمير فى « منهم » يعود على القائمين بالحق دون غيرهم .

(٣) « اعلم وفقك الله أن الأمر مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث ... وعن هذه الحضرة وجد العالم » .

تلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً فى فلسفة ابن عربى : وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن فى تفكير صوفى مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر

عند المسلمين ، فلِمَ لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها ما دام فى استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته فى وحدة الوجود ؟

أصل الوجود كله هو الواحد الحق ولكنه من حيث ظهور الوجود عنه ـ لا من حيث ذاته المطلقة وحدها ـ مثلث الصفات لأنه من حيث جوهره ذاتٌ ، ومن حيث صلته بالوجود الظاهر مريدٌ وآمرٌ . ولذا كان أساس الإيجاد الفرديةَ الأولى التى لها هذا التثليث : الذات الإلهية ، والإرادة والأمر (الذى يعبر عنه بالقول) . ولا تظهر هذه الفردية الثلاثية فى الموجِد وحده ، بل تظهر كذلك فى الشىء الموجود ، وبغيرها لا يصح تكوينه واتصافه بالوجود ؛ فهو أيضاً ذاتٌ مطيعة لإرادة الموجِد ممتثلة أمره . وبذا حصلت المقابلة التامة بين الثالوثين : ثالوث الحق وثالوث الخلق . أو بين الثالوث الموجِد والثالوث المكوَّن وظهر الوجود عن الواحد .

ولكن وضع المسألة بهذه الصورة قد يشعر بأن ابن عربى يدين بفكرة الخالق بالمعنى المعروف، وأن للخالق إرادة مطلقة وأمراً حقيقيًا فى الوجود، فى حين أنه ينكر بتاتا الخلق بمعنى الإيجاد من العدم ، ويبطل عمل الإرادة الإلهية ـ كما رأينا ـ بإخضاعها لنوع من الجبرية لا تستطيع عنه انفكاكا ، ويفسر الأمر من قِبَل الخالق والامتثال من قِبَل المخلوق بأنه لسان حال ، كأن الخالق فى فعله والمخلوق فى انفعاله ينطقان بلسان الحال أن بينهما نوعًا من التأثير والتأثر ـ لا على أنهما حقيقتان منفصلتان إحداها عن الأخرى ، بل على أنهما وجهان لحقيقة واحدة .

فكأن فكرة الخلق والإيجاد عند ابن عربى فكرة قضى بها المنطق لا طبيعة الوجود . فهى نظرية فى العلّية منطقية لا وجودية . ويمكننا أن نوضح هذه العلاقة المنطقية بين الثالوثين اللذين يمثلان الحقيقة الوجودية على النحو الآتى :

الحقيقة	الحق (الفاعل) ← ذات : إرادة : قول
	↑↓ ↑↓ ↑↓
الوجودية	الخلق (القابل) ← ذات : سماع امتثال

وتظهر فكرة التثليث المسيحية واضحة كل الوضوح فى هـذه المسألة وفى كل ما ذكره ابن عربى فى الحب[١] والإنتاج والإيجاد فى عالمى الكائنات والمعانى[٢] ـ وفيما ذكره عن «الكلمة» التى يعتبرها الواسطة فى الخلق . ولكنه لم يتأثر بالمسيحية نفسها بقدر ما تأثر بفلسفتها التى وصلته على النحو الذى صاغها فيـه مفكرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبغة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليهـا بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحسين بن منصور الحلاج .

ومع هذا كله تختلف فكرة التثليث عنـد ابن عربى اختلافا جوهريا عن نظيرتها فى المسيحية ، فإن تثليثه لايخرج عن كونه اعتباريا وفى الصفات لا فى الأقانيم ، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهى الحقيقة الوجودية على السواء .

(٤) « كما يقول الآمر الذى يُخاف فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده ... لا من فعل السيد » .

هكذا يتصور ابن عربى الخلق ـ أو بعبارة أدق هكذا يقضى على فكرة الخلق ويعطل الإرادة الإلهية . لا شىء فى عالمه يُخْلَق من عدم ، وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجى ؛ أو هو إظهار الشىء فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل . فالعالم عـنده حقيقة أزليـة دائمة لا تفنى ولا تتغير إلا فى صورها . أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد . فإذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيكون . والكوْن أو التكوُّن من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله . بل ليس لله فى إيجاد الشىء إلا قوله له « كن » ، كالسيد الذى لا تعْصى أوامره ، يقول لعبده قم

---

(١) يقول : تثلث محبوبى وقد كان واحدا كما صير الأقنام بالذات أقنما

(٢) يقول مثلا إن الاستدلال القياسي قائم على التثليث لأنه يشترط فيه ثلاث قضايا وثلاثة حـدود .

فيقوم : فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام. والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . أين الخلق هنا وأين القدرة عليه؟ بل أين إرادة الخالق؟ إن منطق مذهبه يقتضيه ألا يستعمل كلمة « الخلق » بمعناها الدينى وإلا وقع فى تناقض شنيع مع نفسه ، وهو بالفعل لا يستعملها أبداً بهذا المعنى ؛ ولكن حرصه على أن يتخذ من آيات القرآن أصولا لآرائه ليصور هـذه الآراء تصويراً دينياً فى ظاهرها ، يجره فى أغلب الأحيان إلى استعمال كلمات «الخلق» ونحوها ، فيبقى على الألفاظ فى صورتها ويقرأ فى معانيها ما شاء له مذهبه فى وحدة الوجود أن يقرأه .

وقد يقال كيف يخاطب الشىء ويؤمر وهو بعد لم يكن؟ كيف يشبه الشىء المخلوق – قبل خلقه – بالعبد الذى يمتثل أمر سيده ؟ أليس هـذا قياساً مع الفارق؟ وأليس من التناقض أن نقول إن الشىء قبل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟ والجواب على كل هذه الأسئلة ليس بالأمر العسير على ابن عربى : فقد ذكرنا أنه يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أموراً عدمية صرفة ، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول: وهو وجود بالقوة . فالأمر الإلهى يخرجها من القوة إلى الفعل بمقتضى طبيعتها . ولكن تشبيه الخالق والمخلوق – حتى بالمعنى الذى يفهمه – بالسيد والعبد تشبيه لا يخلو من فجاجة ، وهو – كغيره من التشبيهات الأخرى التى يستعملها – يزيد آراءه الميتافيزيقية غموضاً أكثر مما يوضحها .

(٥) « والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساوياً لها . . . نتيجة غير صادقة » .

المراد بالحكم هنا المحكوم به فى نتيجة القياس – أى الحد الأكبر ، وبالعلة الحد الأوسط . ومن المسائل المقررة فى المنطق أنه يشترط لصحة النتيجة أن يكون الحد الأكبر فى القياس أعم من الحد الأوسط أو مساوياً له . والأول كقولنا :

كل حيوان جسم

الإنسان حيـوان

∴ الإنسان جسم . فجسم — وهى الحد الأكبر أعم من حيوان. والثانى كقولنا

كل حيوان حساس

الإنسان حيـوان

∴ الإنسان حساس . فحساس وهى الحد الأكبر مساوٍ لحيوان .

وقد ذكر القياس هنا ليستدل به على أن التثليث أساس الإنتاج فى المعنويات كما أنه أساس الإنتاج فى الخلق .

(٦) « وهذا موجود فى العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتهاإلى الله ؛ أو إضافة التكوين الذى نحن بصدده إلى الله مطلقاً » .

بعد أن ذكر أن الدليل القياسى قائم على التثليث وبيّن شروطه المنطقية قال إن مخالفة هذه الشروط تؤدى إلى نتائج غير صحيحة وذكر نتيجتين من هـذه النتائج : الأولى أن أفعال العبـد هى من عمله وهو رأى المعتزلة ؛ والثانية أن الخلق من فعل الله وهو رأى جمهور المسلمين . والسبب فى عدم صحة هذه النتائج هو عدم توافر شرط التثليث فيها . أما رأى المعتزلة فى نسبة الأفعال إلى العبد فيرَد عليه بأن العبـد لايمكن أن يكون خالقًا لأفعاله لأنه مجرد قابل ، ولا يمكن للقابل المحض أن يأتى فعلا من الأفعال إلا إذا اكتسب قوةالفعل من فاعل — والفاعل فى كل شىء هو الله. فنسبة الفعل إلى العبد معراة عن إضافته إلى الله خطأ أتى من أنهم لم يقيموا دليلهم على التثليث الآتى وهو «قابل» — «فاعل» — «فعل» . ولو أقاموه على هذا التثليث لوصلوا إلى نتيجة أخرى .

وبمثل هـذه الطريقة نستطيع أن نرد على القائلين بنسبة التكوين إلى الله مطلقًا دون نظر إلى المكوَّن . نعم إن الممكن فى ذاته لا قوة فيه على الوجود .

ولكنه لكي يوجد امتثالا لأمرالله يجب أن تكون فيه القدرة والاستمداد على أن يوجد . فمن الخطأ إذن أن ننسب التكوين إلى الله وحده ونهمل إمكانية الممكن . بل الواجب أن نبنى دليلنا على التثليث الآتى وهو : الممكن فى قوته أن يكون : الله الآمر بأن يكون : التكوين .

(٧) « فالوجه الخاص هو تكرار «الحادث» ، والشرط الخاص عموم العلة ».

الإشارة هنا إلى كلمة «الحادث» الواردة فى القياس الذى ذكره وهو :

كل حادث فله سبب
والعالم حادث

∴ العالم له سبب

فكلمة «الحادث» وهى الحد الأوسط مكررة فى القياس لورودها فى المقدمتين.

أما العلة التى أشار إليها فهى علة وجود العالم وهى أن له سببًا،فهى الحد الأكبر فى القياس . وقد استعمل كلمة « العلة » فى هذه المسألة بمعنيين مختلفين يجب الالتفات إليهما وإلا وقع الخلط والإبهام فى فهم كلامه . فقد استعمل « العلة » أولا بمعنى الحد الأوسط فى القياس لأن الحد الأوسط علة الإنتاج من ناحية أنه الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر ؛ ثم استعملها فى مثال خاص ـ وهو المثال الذى يثبت فيه سببية العالم ـ بمعنى علة وجود العالم .

(٨) « فلله الحجة البالغة » .

أى فلله الحجة البالغة على عباده فيما يأتونه من الأفعال . وأى حجة أبلغ فى إدانة العبد من أن يكون كل ما يظهر به فى ظاهره من حكم مااستقر فى باطنه ؟ فالفعل فعله وليس للحق فيه إلا أن يمنح ذلك الفعل الوجود ، أو الفعل فعل الحق فى صورةالعبد وبذا تكون الحجة البالغة للحق على نفسه . وأيًا ما كان مصدر الفعل فالجبرية ظاهرة فيه .

راجع ماذكرناه عن نظريته فى الجبر فيما سبق .

ولكن ابن عربى ـ كعادته ـ لا يترك المسألة عند هذا الحد : أى لا يقف عند حد التقرير الفلسفى فيها ، بل يلتمس لها التأييد من جانب التصوف أيضًا . فالإنسان ـ فى نظره ـ لايدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما استقر فى بواطنها بالعقل أو حيلة الدليل : وإنما يدرك ذلك بالذوق والشهود . فبالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق فى الوجود وظهور كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود ذاتها . ولذا يقيم المعاذير للموجودات كلها فيما يظهر عنها مما يلائم أغراضها ـ وهو ما يسمى عادة بالخير ـ وما لا يلائم أغراضها وهو الذى يسمى عادة بالشر .

الفص الثانى عشر

(١) القلب .

القلب عند ابن عربى كما هو عند سائر الصوفية الأداة التى تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الإلٰهية : بل بكل ما ينطوى تحت عنوان العلم الباطن : فهو أداة إدراك وذوق لا مركز حب وعاطفة . أما مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحياناً . وهنالك طريق ثالث للاتصال الروحى عندهم وهو «السر» الذى هو مركز التأمل فى الله .

وليس غريباً أن يعد الصوفية القلب مركزاً للإدراك لا للعاطفة فإنهم نحوا فى ذلك منحى القرآن الذى صور القلب هذا التصوير فجعله محلا للإيمان ومركزاً للفهم والتدبر الصحيحين . يقول : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ؟ » (س محمد ـ ٢٢) . « أولئك الذين كتب فى قلوبهم الإيمان » (س المجادلة ـ ٢١) « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (س آل عمران ـ ٦) وما شاكل ذلك .

وليس المراد بالقلب تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة فى الجانب الأيسر من الصدر ـ وإن كانت متصلة به اتصالا ما، لا يعرف كنهه . بل هو القوة الخفية التى تدرك الحقائق الإلٰهية إدراكا واضحاً جلياً لا يخالطه شك .

وإذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشاوات البدن وشهواته انعكس عليه العلم الإلهى : أو على حد تعبير ابن عربى : انكشف ما فيه من العلم الإلهى فشاهد فيه صاحبه صفحة الوجود : بل شاهد فيه الحق ذاته . وهذا فى نظره معنى الحديث القدسى

الذى يقول الله تعالى فيه : « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » . ولكن قلب أى عبد مؤمن ؟ يقول ابن عربى هو قلب العارف الذى يدور مع الحق أينما دار ، ويشاهده فى كل تجل من تجلياته . هو القلب الذى لا يشاهد سوى الحق .

ولكن القلب محجوب عادة عن الحق مشغول عنه بما سواه ، تتنازعه عوامل العقل والشهوة . ولذا كان مجال نضال دائم بين جنود الحق وجنود الشيطان ، يطلب كلٌّ الظفر به لنفسه . وتتلخص حياة السالك فى الطريق الصوفى فى تدبير الوسائل التى يقهر بها شيطان النفس ويظفر بالحق .

وللقلب بابان تدخل المعرفة الإلهية من أحدها ، وتدخل الأوهام إليه من الآخر . وهذا عالَمٌ وذلك عالم آخر كما يقول جلال الدين الرومى . فغاية الصوفى تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى الله .

وقد أنكر الصوفية على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها قائلين إن العقل مقيد بمنطقة فى دائرة الأمور المحدودة المتناهية . أما الحق فلا حد له ولا نهاية . ومن ناحية أخرى يرى العقل الأمور على أكثر من وجه ؛ ويرى الشيء الواحد ونقيضه ، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة فى القوة والإقناع . ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستاراً كثيفاً من الألفاظ ، بل لقد يعنى بالألفاظ التى هى رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها . وقد أفنى الفلاسفة أعمارهم فى الاشتغال بألفاظ جوفاء لاطائل تحتها . أما الصوفية فينظرون إلى الحقائق ذاتها ثم يسكتون عن الحديث عنها ـ أو لا يجدون من الألفاظ ما يستطيعون به التعبير عما يشاهدونه .

(٢) إعلم أن القلب ـ أعنى قلب العارف ـ هو من رحمة الله ، وهو أوسع منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله » .

موضوع الكلام هنا هو قلب العارف لا القلب الإنسانى إطلاقا ، والعارف هو

الولى أو الإنسان الكامل الذى تحققت فيه كل صفات الوجود فكان مظهراً تاماً وكوناً جامعاً لها . والقلب من رحمة الله لأنه شىء من الأشياء التى وسعتها الرحمة الإلهية فى قوله تعالى : «ورحمتى وسعت كل شىء» ، أى هو شىء من الأشياء التى منحها الله الوجود نعمة منه وفضلا، إذ جرينا على تفسير الرحمة الإلهية فى هذا الكتاب بمعنى إسباغ الله الوجود على الأشياء . ورحمة الله التى وسعت كل شىء فى الوجود — أى فى الوجود المخلوق أو فى عالم الوجود الإضافى — لاتسع الحق تعالى لأن وجوده لايوصف بأنه ممنوح أو معطى ، بل هو له من ذاته وواجب له لذاته . ولكن قلب العارف يسع الحق بدليل قوله تعالى : «ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن» . ولهذا كان القلب أوسع من الرحمة .

بأى معنى إذن وعلى أى وجه وسع قلب العارف الحقَّ جل جلاله ؟ هذه مسألة ظهر فيها اختلاف بين الصوفية لاختلاف مشاربهم ومذاهبهم . أما أهل السنة منهم فيذهبون إلى أن قلب المؤمن الصادق فى إيمانه لا يتسع لشىء من الأشياء مع الحق لأنه مشغول به عمن سواه . فهو لا يفكر إلا فى الحق ولا يرى شيئاً سوى الحق ولا يخطر به خاطر إلا كان متصلا بالحق . فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق وبقى بالحق وحده . وهذا رأى عامة الناس وطريقتهم فى فهم احتواء القلب للحق.

وأما الخاصة — والمقصود بهم دائماً صوفية وحدة الوجود — فيفهمون احتواء قلب العارف على الحق بأحد الوجهين الآتيين :

الأول : أن قلب العارف يشاهد الحق فى كل مجلى ويراه فى كل شىء ويعبده فى كل صورة من صور المعتقدات . فهو هيولى الاعتقاد كلها كما أشار إليه من قبل . فهو يحتوى الحق بمعنى أنه مجتمع صور الاعتقادات فى الحق . والمراد بالحق هنا «الحق المخلوق فى الاعتقاد» لا الحق من حيث هو فى ذاته . وفى هذا المعنى قال ابن عربى :

عقد الخلائق فى الإله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

الثانى : أن العارف هو الإنسان الكامل الذى جمع كل صفات الوجود فى نفسه فكان بذلك صورة كاملة للحق . ولما كان قلب العارف بمثابة المرآة التى ينعكس عليها وجوده الذى هو صورة مصغرة من وجود الحق، شاهد الحق فى مرآة قلبه وهذا معنى احتواء قلبه عليه . ولا يحتوى قلب إنسان آخر — بل ولا قلب موجود آخر — الحق بهذا المعنى لأنه لا ينعكس على مرايا قلوبهم إلا صور ناقصة للحق ينتزعونها من صور وجودهم الخاصة .

(٣) « ورحمته لا تسعه . هذا لسان العموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه » .

المسألة هنا : هل الرحمة تسع الحق كما تسع الخلق : وهل لها حكم فى الحق ؟ يقول إن لغة العموم — وهى لغة أهل الظاهر تثبت أن الرحمة لا تسع الحق لأنه راحم غير مرحوم : أى منح الوجود للأشياء — وهو المراد بالرحمة — من فعل الحق ، أما الحق فلا يوصف بأنه مرحوم بهذا المعنى . هذا إذا نظرنا إلى الحق فى ذاته ؛ أما إذا نظرنا إليه من حيث تجليه فى صور الممكنات وظهوره بها فللرحمة حكم فيه أيضاً ، فإن الوجود يفيض على هذه الممكنات فتظهر بالصور التى هى عليها، وهذا هو الرحمة بعينها . هذه هى لغة أهل الخصوص التى شرع بعد ذلك فى شرحها . ولم يزد فى هذا الشرح على ما ذكره سالفاً وكرره مراراً من انتشار النفس الرحمانى على صور الموجودات وظهور الحق بمظاهرها : وانتهى من كل هذا إلى أن الرحمة الإلهية قد وسعت الحق أيضاً ، بل هى أوسع من القلب أو مساوية له فى السعة . راجع ما ذكر عن المعنى الخاص للرحمة فى الفص الأول والفص السادس عشر وماذكره عن العطايا والمنح فى الفص الثانى .

(٤) « فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب » .

هذا بيان لسبب وجود العالم وظهوره بالصورة التى هو عليها . وذلك أن الأسماء الإلهية التى هى عين مسمى الحق تطلب ما تعطيه للوجود من الحقائق : أى تطلب مظهراً خارجياً تحقق وتظهر فيه كمالاتها . وليس ذلك المظهر إلا العالم . فلا بد إذن من هذا الظهور ولا بد من وجود العالم ، وإلا لم يكن للأسماء الإلهية معنى . والطلب هنا — فى قوله « طالبة ما تعطيه من الحقائق » إشارة إلى ضرورة عقلية هى ضرورة وجود أحد المتضايفين إذا وجد الآخر . فالأسماء الإلهية تطلب — أى تطلب عقلا ما يحقق معانيها وهذه هى متضايفاتها : فإنه لا معنى لوصف الحق بأنه عالم إلا إذا وجد المعلوم، ولا معنى لوصفه بالألوهية إلا إذا وجد المألوه، ولا بالربوبية إلا إذا وجد المربوب وهكذا .

وفى الأسماء الإلهية طائفتان متمايزتان مختلفتان : إحداهما الأسماء التى يتصف بها الحق من حيث كونه إلهاً — أى معبوداً — ومن هذه تتكون الألوهية . والأخرى الأسماء التى يتصف بها الحق من حيث كونه مدبِّراً للوجود ومتصرفا فيه : ومنهما تتكون الربوبية . فمن حيث ألوهية الحق يُعبَد ويُخَاف ويقدس ويسبح بحمده ويدعَى ويُتَضرَّع إليه إلى غير ذلك من الأفعال التى يقوم بها المألوهون إزاء إلٰهم . ومن حيث كونه رباً يرزق الخلق ويدبر الكون ويجيب المضطر إذا دعاه ، وغيرذلك مما يقوم به الرب نحو المربوبين . فالألوهية إذن تطلب المألوهين ، والربوبية تطلب المربوبين ؛ ولا وجود لإحداها — بل ولا تقدير لوجود إحداها إلا بوجود أو تقدير وجود ما يضايفها . وقد صرح ابن عربى بهذا المعنى فى موضع آخر من الفصوص بقوله « فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلهاً » .

هذا كلام يقضى به منطق العقل ومنطق أى مذهب من مذاهب الدين ، ولكن ما معناه وما قيمته فى مذهب ابن عربى وهو يقول بوحدة الوجود : أى بوحدة الإلٰه والمألوه والرب والمربوب ؟ لا يزال إله ابن عربى يُعْبَد ويقدس ويسبح بحمده :

ولكن بمعان خاصة وضعها لهذه الألفاظ، وقد سبق شرح بعضها . وهو معبود ومقدس ومسبح بحمده من حيث إنه « الكل » ؛ والذى يعبده ويقدسه ويسبح بحمده هى أفراد الموجودات أو صورها . فالألوهية والمألوهية ، وإن لم يكن لهما المعنى الدينى الخاص الذى نعرفه ، ليسا خلواً من معنى فلسفى له قيمته وخطره فى مذهبه . على أنه قد يُشْرِب ذلك المعنى الفلسفى أحياناً روحاً دينية عالية ويبث فيه عاطفة دينية قوية لا تقل فى قوتها ولا فى حرارتها عن عاطفة أى رجل دينى . فالعبد - مع أنه وجه من وجوه الحق ومجلى من مجاليه - لم يزل مفتقراً إلى الحق الذى هو أصله - مستمداً وجوده من وجوده ، لا قيمة ولا وجود له فى ذاته . وأى افتقار أعظم من افتقار الصورة - وهى فى ذاتها عدم محض - إلى من يقومها ويوجدها ؟

فشأن ابن عربى فى هذا الصدد شأن «اسبنوزا» : لم يخفُتْ فى قلبه صوت العاطفة الدينية ، وإن قضى عقله على كل معنى من المعانى التى تحملها ألفاظ الدين - أعنى دين المذاهب والنحل وهو الدين بمعناه الضيق . أما دينه فهو الدين العالمى الواسع الذى وجد أصوله ومبرراته فى رحبة وحدة الوجود .

على أن الألوهية والربوبية من جهة أخرى مفتقرتان إلى المألوهين والمربوبين ، ولا بد من ذلك لكى ينعكس كل من المتضايفين على الآخر تمام الانعكاس ويتكافآ وجوداً وعدماً . فإذا قلنا إن الحق غنى عن العالمين ، كان المراد بذلك الذات الإلهية التى لا نسبة لها مطلقاً إلى الوجود من حيث هى ، لا الحق الذى هو إله ورب .

(٥) « فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد فى الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده » .

لا تعارض ولا تناقض فى الذات الإلهية من حيث ما هى عليه فى نفسها ، ولكن التعارض والتناقض حاصلان فيها من حيث الأسماء الإلهية والصفات التى هى نسب وإضافات بين الذات الواحدة ومظاهرها الكونية الكثيرة . والمظاهر الكونية

متعارضة متناقضة فلا بد من وقوع التعارض والتناقض فى نِسَبِها إلى الذات . فالحق موصوف بصفات متضادة كالأول والآخر والظاهر والباطن والجميل والجليل ، وهو — فى مذهب ابن عربى — موصوف أيضاً بصفات المحدثات لأنه هو الظاهر فى صورها الكثيرة المتباينة . ففى هذه الحضرة فقط وفى هـذا المقام وحده ، وهو مقام الكثرة (لا مقام الوحـدة الذى هو حضرة الذات) وصف الحق نفسه بالشفقة على عباده وبرحمته إياهم، فإن شفقته ورحمته يتجليان فى منح الوجود للكثرة الوجودية التى هى العالم . ولهذا قال « فلمـا تعارض الأمر بحكم النسب » : أى فلما وقعت المعارضة فى الذات الإلهية من أجـل نسبها إلى الكثرة الوجودية ، خلق الله العالم . وخلق العالم هو عين شفقته به .

(٦) « فلا يزال « هو » له دائماً أبداً » .

ذكر فى الفقرة السابقة أن للحق تجليين : تجلى غيب وتجلى شهادة . فتجليه فى الغيب هو تجليه لذاته فى ذاته فى الصور المعقولة لأعيان الممكنات وهذه هى حضرة الأسماء والفيض الأقدس الذى شرحناه فى الفص الأول . وتجليه فى الشهادة هو ظهوره فى صور أعيان الممكنات فى العالم الخارجى ، وهو الفيض المقدس المشار إليه هنالك . فالتجليان هما هذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان وهما أيضاً المرموز إليهما بالاسمين الإلهين : الأول والآخر أو الباطن والظاهر : عالم الغيب وعالم الشهادة . ولما كان الضمير « هو » يشير إلى المفرد الغائب كان رمزاً على عالم الغيب، ووجب إطلاقه على الحق فى تجليه الأول وحده، ولهذا قال : « فلا يزال « هو » له (أى للحق) دائماً أبداً . ولا يطلق « هو » على عالم الشهادة لأنه كثرة بمظهرية لا ذات واحدة ، كما أنه لا يقال على أى موجود من الموجودات إنه هو الحق . ولهـذا كفَّر ابن عربى

النصارى فى قولهم : « إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » لأنهم قصدوا أنه عيسى ابن مريم دون غيره .

وفى تجلى الغيب يحصل الاستعداد الذى يكون عليه قلب العارف . وقد ذهب جمهور الصوفية إلى أن الحق يتجلى لقلب كل عبد بحسب استعداد ذلك القلب ، ولكن ابن عربى يخالفهم فى هذا الرأى ويذهب إلى أن قلب العارف يتلون فى كل لحظة بلون الصورة التى يتجلى له الحق فيها ؛ فهو هيولى الصور أو الاعتقاد كما أشرنا . ولهذا قال: « فإن العبد — ويقصد به العارف خاصة — يظهر للحق : والمراد يظهر قلبه للحق : على قدر الصورة التى يتجلى له فيها الحق » . وقد شرح هذا المعنى من قبل فى قوله : « فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل : بل يكون على قدره وشكله » . فكأن المسألة إذن ليست مسألة استعداد للقلب يحصل تجلى الحق بمقتضاه، فيراه القلب على هذا النحو أو ذلك ويدركه فى هذه الصورة أو تلك ، بل المسألة مسألة مرآة تنعكس عليها صور جميع الموجودات فيدركها قلب العارف على أنها صور للحق ويتشكل بشكلها ويتلون بلونها ويضيق ويتسع بضيقها وسعتها، لأن القلب من هذه الصور كفص الخاتم من الخاتم. على أن هذا لا يمنعنا من أن نسمى قدرة القلب على قبول جميع صور التجلى الإلهى استعداداً أيضاً وأن قلب العارف قد قدر له ذلك فى عالم الغيب كما قدر لغيره ألا يدرك من صور التجلى إلا صورة واحدة . ولكن الأولى أن نقول إن تفسير الصوفية لتجلى الحق فى قلب العبد تفسير صوفى ، وتفسير ابن عربى تفسير فلسفى متأثر بمذهبه فى وحدة الوجود .

(٧) « فلا يشهد القب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده فى الحق » .

بعد أن شرح معنى احتواء قلب العارف للحق ومشاهدته له ، أراد أن يفسر ذلك « الحق » المشهود ، فقال إنه صورة معتقد العارف . فالعارف يشهد جميع صور المعتقدات لأنه لا يتقيد بصورة دون أخرى ؛ وإن شئت فقل إنه يشهد الحق المخلوق

فى المتقدات فى هـذه الصور ، بينما يشهده غيره فى صورة خاصة ولا يراه إلا فيها : وهؤلاء هم أصحاب الاعتقادات الخاصة .

وفى هـــذه العبارة اعتراف صريح من ابن عربى بأن « الحق » فى ذاته ليس مشهوداً لأحد فى هـذه الدنيا ، وإنكار صريح على الصوفية الذين يدَّعون أنهم يشاهدون « الحق » فى حال وجدهم وفنائهم . فليس الحق — فى نظره — مشهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخارجى . وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث إنه ذات موصوفة بالصفات والأسماء، إلا عن طريق المجالى والمظاهر الوجودية التى يتألف منهـا العالم . ولـكن « الحق » مشهود فى كل قلب — وفى قلب العارف بوجه خاص فى صـور معتقدات صاحب هذا القلب .

فإن عبَّرنا عن هذه المسألة بلغة التجليات كما يعبر عنها هو أحياناً، نقول إن تجلى الحق فى ذاته غير مشهود لأحـد ، وكذلك تجليه فى الحضرة العلمية فى أسمائه وصفاته ، ولـكنه مشهود فى تجليه فى صور الإله المخلوق فى المعتقدات .

(٨) « فالأمر لا يتناهى من الطرفين » .

المعرفة الحقيقية بالحق هو أنك لا تقيده فى صورة خاصة فتقرَّ به وتنكر ماعداها، بل تطلقه إطلاقاً فى جميع الصور الوجودية على السواء — أو فى جميع صور الاعتقادات على السواء . وصور الوجود لا تتناهى فمعرفتك بالحق لا تتناهى. ولذلك قال: «وكذلك العلم بالله ماله غاية فى العارف يقف عندها . وكيف يقف العلم بالله عند غاية ، والعلم به مستمد من العلم بمظاهر الوجود المتغيرة المتبدلة فى كل آن من الآنات ؛ والخلق الجديد[١]

(١) يشير ابن عربى فى مثل هذا المقام إلى قوله تعالى : « بل هم فى لبس من خلق جديد » (قرآن س ٥٠ آية ١٤) ويشرح الخلق الجديد بهذا المعنى . وقد عالج هـذه المسألة فى الفص السادس عشر .

الذى هو تحول الحق فى الصور هو قانون الوجود ؟ والمراد بالطرفين اللذين لا نهاية لهماهو « العلم بالحق » والحق نفسه من حيث ما هو معلوم . ولا نهائية المعلوم تقضى حتما إلى لا نهائية العلم .

(٩) « وما يعرف ما قلنا سوى عبد له همَّة »

أى لا يعرف حقيقة الوجود وأنه واحد على الرغم من كثرته، وعامٌّ على الرغم من تخصصه، ونور كله على الرغم من وجود الظلمة فيه، إلا عبد وهبه الله تلك القوة الخفية الغامضة التى يسميها الصوفية بالهمة . وقد سبق أن شرحنا ناحية هامة من نواحى هذه القوة فى التعليق الثامن على الفص السادس ، وهى وظيفة همة العارف فى الخلق وتسخير الأشياء . أما هنا فيشير ابن عربى إلى ناحية أخرى فى الهمة ، وهى وظيفتها كأداة لتحصيل المعرفة بالأمور التى يعجز العقل عن إدراكها . فهى من هذا الوجه مرادفة للذوق الصوفى .

ومعنى الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى فعل أمر من الأمور أو كشف حقيقة من الحقائق : فهى عند الصوفية وسيلة من وسائل التصرف وطريق من طرق المعرفة فى آن واحد . فهى القوة التى تنفعل لها أجرام العالم إذا أقيمت النفوس فى مقام الجمعية (الفص السادس عشر) ، وهى القوة التى تخترق الحجب الكثيفة التى يسدلها العقل على الحقائق وتدرك كنه هذه الحقائق ذوقاً . وحقيقة الحقائق كلها عند ابن عربى هى وحدة الوجود . فالقلب وحده — عن طريق هذه القوة هو الذى يدرك الحقيقة الوجودية فى وحدتها . أما العقل فقضىٌّ عليه بالعجز والقصور فى هـذا الميدان، لأنه لا يستطيع التحرر أبداً من عبوديته لمنهجه وهو منهج تحليل « الكل » إلى أجزائه .

(١٠) « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » (قرآن س ٥٠ آية ٣٦) إلى قوله فإن الرسل لا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبعوهم » .

فسر هذه الآية تفسيراً باطنياً خاصاً — كعادته — أخرجها به عن معناها وبنى عليها

نظرية معقدة فى معرفة العباد بالحق ومدى صحة هذه المعرفة فى حالة كل منهم . قسم طالبى المعرفة بالحق ثلاثة أقسام : الأول أصحاب القلوب وهم الكاملون من الصوفية : والثانى أصحاب العقول وهم الفلاسفة والمتكلمون : والثالث المؤمنون الذين يأخذون علمهم بالتقليد من أنبيائهم . أما أصحاب القلوب فيعرفون الحق بالشهود والذوق، ويرونه فى كل مجلى ويقرون به فى كل صورة . فهم يدورون مع الحق أينما دار، ويشاهدون وجهه (ذاته) فى كل مشهد . ألم يقل الحق فى كتابه : «فأينما تولوا فثم وجه الله»؟ (قرآن س ٢ آية ١١٥) .

وأما أصحاب العقول من الفلاسفة والمتكلمين فهم أهل الاعتقادات الخاصة الذين حصروا الحق فى صور خاصة ـ والحق يأبى الحصر . وهؤلاء هم الذين « يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً » من أجل ما وهموا أن الحق فى هذا المعتقَد أو ذاك أو فى هذه الصورة العقلية أو تلك . وليس لهؤلاء القوم شهود للحق فى قلوبهم ، وإن كانت له صور معقولة مجردة فى عقولهم .

وأما المقلدون الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق ـ وهم المشار إليهم بقوله : « أو ألقى السمع » فلهم فى الحق أيضاً اعتقادات خاصة وصور معينة ؛ ولكنهم أصحاب شهود ـ بدليل قوله : « وهو شهيد » لأنهم يشاهدون الحق بنوع ما فى صلواتهم وأدعيتهم ويمثلونه بين أيديهم اتباعاً لأمر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : « اعبد الله كأنك تراه » : أى تصوره على نحو ما فى قبلتك وأنت تعبده حتى لكأنك تراه . وليس هذا شهود قلب كشهود العارفين من الصوفية وإنما هو شهود خيال .

(١١) « وبدا لهم من الله ـ فى هويته ـ ما لم يكونوا يحتسبون » .

أشار فيما سبق إلى الحديث القائل إن الله يتجلى لعباده يوم القيامة فى صورة فينكرونه ويستعيذون منه، وفى صورة أخرى فيعرفونه ويسجدون له ، وقال إن هذه

الصور ليست سوى صور الاعتقاد التى يعرف فيها أصحابها الحق أو ينكرونه. ويشرح هنا معنى قوله تعالى « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » بنفس المعنى : أى أن الحق تعالى يظهر لعباده يوم القيامة بصور لم يكونوا يتوقعونها ولا خطرت لهم ببال. وهذه الصور هى صور الاعتقاد المتعلق بحكم من أحكام الله أو بهُوِيَّة الله ذاتها. فالمعتزلى مثلا يعتقد أن العاصى إذا مات على غير توبة عاقبه الله ، فإذا رأى يوم القيامة أن من مات كذلك رحمه الله وعفا عنه للعناية الإلهية السابقة فى حقه ، انكشف له خلاف معتقده. وهذا معنى تجلى الحق له يوم القيامة بصورة لم يكن يحتسبها. أما فى هوية الحق: فإن بعض العباد يعتقد أنه كذا وكذا ثم يتجلى الحق لهم فى صورة هوية أخرى تخالف معتقدهم فيبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون .

والأمر الخطير فى المسألة أن ابن عربى يفسر يوم القيامة وكل ما يتصل به من أمور الآخرة تفسيراً جديداً يتمشى مع مذهبه فى وحدة الوجود ولا يمت إلى المعانى الإسلامية بصلة . فيوم القيامة هو يوم يقظة الروح الإنسانية ، أو يوم عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية : أو هو الوقت الذى تتحقق فيه النفس الجزئية من وحدتها الذاتية «بالكل» . وعند هذه العودة – أو عند هذا التحقق تنمحى صور الاعتقادات الخاصة ويشاهَدُ الحق فى كل شىء وفى صورة كل معتقد. فإذا ظهر الحق ووقع الشهود من العبد : أى إذا ارتفعت حجب المعتقدات الجزئية ، ارتفعت كذلك الحواجز والفوارق بين الحق والعبد – بين الواحد والكثير – واستيقظت النفس من سباتها العميق فوجدت أنها هى هو : وشاهدت الحق بعد رفع الغطاء ببصر لا يعتريه كلال، وحق فيها قول الحق « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (قرآن س ٥٠ آية ٢٢) .

(١٢) « ومن أعجب الأمور أنه فى الترقى دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور » .

الضمير فى أنه يعود على الإنسان ، ولكن الأمر ليس قاصراً على الإنسان ، بل شاملا للوجود كله : إذ كل شىء فى ترقٍّ دائم من حيث إنه فى خلق متجدد فى كل آن ، والخلق الجديد إظهار للحق فيما لا يتناهى من صور الممكنات التى يتحقق فيها وجوده . فإذا نظرنا إلى الخلق من ناحية الحق ، قلنا إن الحق « ينزل » إلى أعيان الممكنات ويتجلى فيها ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية الممكنات نفسها وإظهارها للحق ، قلنا إنها « تصعد » أو « ترقى » إليه . ولا تزال الممكنات فى هذا النوع من الترقى نحو الحق لأن الحق لا يزال يتجلى لها فى مختلف صورها . وهو بتجليه لها أو فيها يظهر وجوده ويتحقق ؛ وهى بقبولها ذلك التجلى يتحقق وجودها فيه .

فالترقى المذكور إذن هو التجلى الإلهى فى الصور ، وهو فيض الوجود الدائم من الحق إلى الخلق ، سواء فى هذه الدار أو فى الدار الآخرة — لا بداية له ولا نهاية : هو الفيض المقدس الذى أشرنا إليه سابقاً . ولكنه فيض يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفيض الذى يتحدث عنه أفلوطين ، لأن الفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد ، ليست هى هذا الواحد ولا مظهراً من مظاهره ، كما أنها لا تلحقه أبداً ولا ترد إليه بحال . والتجليات عند ابن عربى هى الحق نفسه مهما اختلفت صورها .

أما ما ذكرناه من هذه الدار والدار الآخرة فليس لهما معنى عنده إلا حال ظهور الوجودات فى صورة ما وحال اختفاء هذه الصورة . فالدار الآخرة موجودة فى هذا العالم ، بل موجودة فى كل آن بالنسبة إلى كل موجود . هى جزء من ذلك الزمان الأزلى الذى تظهر فيه صور الموجودات وتختفى على الدوام .

(١٣) « لكن عثرت عليه الأشاعرة فى بعض الموجودات وهى الأعراض ، وعثرت عليه الحِسْبانية فى العالم كله » .

بعد أن فسر « الخلق » بأنه محض ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات على

نحو يتجدد فى كل آن منذ الأزل، وبعد أن قرر أن هذا هو الخلق الجديد الذى ذكره القرآن ، أشار إلى أقرب مذاهب مفكرى الإسلام من مذهبه ، فقال إن الأشاعرة أدركوا جزءاً من هذه الحقيقة فى نظريتهم فى تجدد الأعراض ، وأدركها الحسبانية فى نظريتهم فى طبيعة العالم كله .

قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض ، وإن الأعراض فى تغير وتبدل مستمرين بحيث لا يبقى عرض واحد فى جوهر آنين ، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتعددها إلى اختلاف الأعراض المتجددة على الجوهر الواحد . ولا شك عندى أن هذه النظرية الذرية التى قالوا بها — وإن كانت بعيدة كل البعد عن فكرة وحدة الوجود ، لأن الأشاعرة يثبتون وجود إله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض — كان لها أكبر الأثر فى الإيحاء بفكرة وحدة الوجود التى قال بها ابن عربى، لأنه لما أحل « الحق » محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدية بعد أن كانت ثنائية ، وأصبح الوجود منحصراً فى الجوهر الواحد (الذات فى اصطلاحه) والأعراض التى تختلف عليه (الصور الوجودية فى مذهبه) : وسقطت من نظرية الأشاعرة فكرة الخلق بالمعنى الصحيح ، وأصبح ظهور الصور فى الذات الواحدة أمراً تلقائياً ضرورياً .

وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظريته هو أن الأشاعرة ردوا الكثرة الوجودية فى العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردة لا نهاية لعددها، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التى تتغير وتتبدل فى كل آن . فإذا اجتمعت على نحو ما أو افترقت ولحقها هذا العرض أو ذاك ، ظهرت بصورة من صور الوجود سرعان ما تخلعها وتلبس صورة أخرى غيرها . هكذا تظهر الموجودات وتتبين لنا صفاتها التى يسمونها بالأعراض .

ولكن الأشاعرة يختلفون عن ابن عربى فى أنهم يرون أن مجرد التغير فى العالم

دليل قاطع على حدوثه وإمكانه وافتقاره إلى محدث يحدثه ويحدث فيه ذلك التغير . ولكن ابن عربي اعتبر الحدوث والافتقار قاصرين على الصور، ولم ير داعياً لفرض خالق أو محدث للذوات .

ومن مواضع الشبه أيضاً بين نظريتهم ونظريته مسألة تجدد الأعراض الذى سماه هو بالخلق الجديد كما أسلفنا . أما الحسبانية (بكسر الحاء أو ضمها) فهم فرقة من السوفسطائيين زعمت أن كل شىء فى العالم ، جوهراً كان أو عرضاً ، متغير متبدل، وأن الدوام والاستقرار لا يحملان على شىء ما ، وإذن لا يمكن أن يكونا صفتين تتميز بهما الحقيقة . بل الحقيقة ليس لها وجود إلا فيما تدركه الآن ، وهى حقيقة بالإضافة إليك .

وكلمة حسبانية مشتقة من « حَسِبَ » بمعنى ظن أو اعتقد . فالحقيقة حقيقة فى حسبان هذا الشخص أو ذاك لا فى ذاتها .

وكلا الفريقين ــ الأشاعرة والحسبانية ــ مخطىء فى نظر ابن عربى : ولو أنهما لمسا جانباً من الحق : فالأشاعرة لم يدركوا العالم على حقيقته : أى لم يدركوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقومها جوهر واحد هو الذات الإلهية ؛ بل افترضوا وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر . أما الحسبانية فلم يدركوا أن وراء هذه الظواهر المدركة بالحس، المتغيرة على الدوام ، جوهراً غير محسوس لا يتغير ولا يقبل الانقسام فى ذاته؛ فقصروا الحقيقة على ما هو متغير ومحسوس : مع أن الأمور المتغيرة ليست إلا صوراً ولا يمكن أن توجد أو تتصور موجودة إلا فى ذلك الجوهر غير المحسوس الذى يقومها .

(١٤) « كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى وقبوله للأعراض حد له ذاتى » .

يشير إلى أن تعريف الأشاعرة للأشياء يدل على فساد نظريتهم لأنهم يعرفون

الجسم مثلاً بأنه المتحيز القابل للأبعاد الثلاثة : والتحيز والقبول فصلان وعرضان ذاتيان فى نظر الأشاعرة لأنهما صفتان أساسيتان داخلتان فى ماهية الجسم. والعرض الذاتى عندهم هو كل ما كان جزءاً من ماهية المعرف كالنطق فى تعريف الإنسان والحساسية فى تعريف الحيوان والتحيز فى تعريف الجسم .

وإذا كانت الحدود بالذاتيات، والذاتيات عندهم أعراض، والأعراض متغيرة لا تبقى زمانين كما يقولون ، إذن يخرج من الأشياء التى لا تقوم بنفسها — وهى الأعراض — ما يقوم بنفسه وهو الجوهر المحدود : إذ الجوهر المحدود عين ماهيته فى الخارج غيرها فى الذهن — ويبقى زمانين وأزمنة كثيرة مع أنهم قالوا إنه لا يبقى زمانين . وهذا باطل . وقد جاء بطلان مذهبهم من أنهم عرّفوا الأشياء بأنها مجموعة أعراض وأن هذه الأعراض هى عين جواهر الأشياء ولم يفرضوا وجود جوهر واحد يقوّم هذه الأعراض جميعها .

الفص الثالث عشر

(١) من أهم المسائل التى تثار فى هـذا الفص مسألة « القوة » : مصدرها وظهورها فى الإنسان، وصلتها بقوته الروحية المسماة بالهمة ، ومتى يجب عليـه أن يستخدمها فى التصرف بوساطة هذه القوة، ومتى ينبغى عليه أن يكف عن هذا التصرف.

ويظهر أن المراد بقوم لوط شهوات النفس البهيمية ، وبلوط نفسه تلك القوة الروحية التى تضبط هذه الشهوات وتتصرف فيها . فهو رمز إما للهمة نفسها أو لقوة روحية أعلى تعرف كيف ومتى تستخدم الهمة .

وقد سبق أن شرحنا معنى الهمة وبيّنّا بعض نواحيها ووظائفها فى الفص السادس (التعليق الثامن) والفص الثانى عشر (التعليق التاسع) . أما فى هذا الفص فيشرح المؤلف التصرف بها ويفسر كيف يفهم العارف التصرف ولِمَ يحجم عنـه مع قدرته عليه مستنداً فى ذلك إلى نظريته العامة فى وحدة الوجود .

يقول إن الإنسان خُلِقَ من ضعف ، فلا حول ولا قوة له فى ذاته، لأنه لا وجود له فى ذاته ، والقوة مظهر من مظاهر الوجود ، بل الموجود الحقيقى والقوىّ الحقيقى هو الحق وحده . فإذا آنس الإنسان من نفسه قوة فالحق واهب هذه القوة ، بل هو صاحبها ومالـكها ، ولـكن فى صورته . أى أن الإنسان يظهر بالقوة لأنه مظهر الحق والحق قوى فى ذاته ، والإنسان قوى بالعرض . هذان دوران أو طوران للإنسان وإن شئت فقل اعتباران : ضعف أصيـل وعجز ذاتى ثم قوة إضافية أو عرضية . وهنالك دور ثالث وهو دور العارف الذى يأنس من نفسه تلك القوة العارضة كما يحسها سائر المخلوقات ، ولـكنه يدرك أن هذه القوة ليست له ، بل للقوىّ على الإطلاق وهو الله ،

ويدرك أن من الجهل وسوء الأدب مع الله التصرف بها ، فيترك التصرف لصاحبه ويرجع بنفسه إلى الحال الأولى التى هى حال العجز المطلق . هذا هو التفسير الصوفى الفلسفى الذى وضعه ابن عربى لقوله تعالى « الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة » (قرآن س ٣٠ آية ٥٤) ولعله يفهم الشيبة على أنها رمز لحالة النضوج فى المعرفة الصوفية .

(٢) « وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً . فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة » .

يدعى جمهور الصوفيــة أن العارفين منهم المتحققين بمقام الولاية والواصلين إلى درجة القرب من الله، تظهر على أيديهم الكرامات وخوارق العادات، ويرسلون هممهم على من يريدون وما يريدون فيتصرفون فى الجميع ويسخرون النـاس والأشياء . ولكن ابن عربى الذى يخضع لمنطق مذهبه فى وحدة الوجود يرى أن هـذه دعوى لا أساس لها عند العارف المحقق الواقف على الأمر كما هو عليه . إذ العارف الذى وصل إلى مقام الجمع ـ أو مقام الفناء كما يسمونه ـ وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء ومن وحدته الذاتية مع الحق ، يترك التصرف مع قدرته عليه ، ويزهد فيــه ؛ وإن تصرف عرف من هو المتصرِّف ومن المتصرَّف فيــه، وبأى معنى نَسَبَ التصرف إلى نفسه .

إنه يدرك فى هذا المقام أنه مجرد صورة لا وجود ولا قيمة لها فى ذاتها ـ وهـذا هو التحقق بالعبودية الكاملة ـ ويدرك من ناحية أخرى أحدية المتصرِّف والمتصرَّف فيه فلا يرى غيراً يسلط عليه همته أو يرسل عليه تصرّفه. فهو من جهة يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيــه ، ومن جهة أخرى يرى أن غيره من الموجودات التى يؤثر فيها بهمته وتصرفه ليست سوى مجالٍ للحق ، بل هى عين الحق لا غيره : فيكف عن التصرف ويدرك أنه ليس له من الأمر شىء . هذا سبب ، وهناك سبب

آخر من أجله ترك العارفون من الصوفية التصرف وتبرءوا منه : وذلك أنهم أدركوا أنه لا شيء يظهر فى الوجود إلا بحسب ما كان عليه فى حال ثبوته الأزلى:أى أدركوا أن الأمور مقررة مقدرة أزلا، وأن لاقوة فى الوجود أياً ما كانت تستطيع أن تمحو كلمة واحدة مما خطته يد القدر : ففيم إذن يتصرفون ؟ ولِمَ يتصرفون ؟ إن المنازع الذى يعصى رسول الله لم يتعد حقيقته ولا أخل بطريقته : إنه يسير فى الطريق التى رسمها له طبيعة الوجود ولا مفر له من أن يسير فيها . ومهما يحاول الرسول رده عن هذه الطريق بهمته أو بغيرها لا يجديه ذلك فتيلا . ألم يقل الحق لنبيه عليه السلام: « إنك لا تهدى من أحببت ؟ » وقال « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء » . على أن هذا المنازع ليس إلا منازعاً فى الصورة، ومن قبيل العرض البحت، وإلا فهو فى حقيقة الأمر مطيع خاضع لقانون الوجود الذى هو القانون الإلهى . راجع ما قلناه عن الأمر التكوينى والأمر التكليفى وما ذكرناه عن نظرية المؤلف فى الجبرية . (الفص الخامس:التعليق ٤ ، ٥ ، ٦ ؛ والفص السابع التعليق ٤ ؛ والفص الثامن التعليق ٦ ؛ والفص العاشر التعليق ٦ الخ)

(٣) «والهمة لاتفعل إلا بالجمعية التى لا متسع لصاحبها إلى غير مااجتمع عليه».

الظاهر أن المراد بالجمعية هنا جمعية القلب ،أى تركيزه وتوجيه نشاطه الروحى نحو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء بقصد التصرف فيه حسبما يريد العارف . ولكن هذه الجمعية القلبية لا تتم أبداً لصاحب المعرفة الكاملة لأن شعوره بالعجز والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرف فى الأشياء ليس له وأنه مجرد أداة فى يد الحق ، يقفان حائلاً دون حصول هذه الجمعية فى قلبه.وإذا لم تحصل الجمعية القلبية فى العارف لا يحدث التصرف ، وهذا هو معنى ترك كبار الصوفية للتصرف مع قدرتهم عليه كما فعل الشيخ أبو السعود بن الشبل البغدادى تلميذ الشيخ عبد القادر الجيلانى ، وكما فعل الشيخ العارف أبو مدين المغربى ، بل كما كان عليه

حال ابن عربى نفسه الذى يصف نفسه بأنه كان أتم فى مقام الضعف والعجز من أبى مدين. فالتحقق بمقام الضعف والعجز هو الذى يمنع هؤلاء الصوفيـة من إطلاق تصرفهم فى الوجودات ، وهو أيضاً مقام التحقق بالعبودية الـكاملة . وهنا نسمع صوت العاطفة الدينية ينبعث من قلب شيخ وحدة الوجود حيث يجرد الإنسان (الصورة) من كل حول وقوة وقدرة على التصرف ـ بل على الفعل أياً كان نوعه ، ويلبسه ثوب الافتقار المطلق ، ويعزو القوة الحقيقية والقدرة المطلقة إلى الحق الواحد المتجلى فى جميع الصور .

على أن الجمعية المشار إليها يمكن أن تفهم على وجه آخر ، وفى بعض ما سبق من النصوص مايؤيدهذا الوجه. فقد يكون المرادبها مقام الجمع : أى مقام الفناء والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هـذا المقام متعذر على السالـكين الـكاملين ما داموا فى هذه الدنيا وما دام لهم شعور بفرديتهم . ويكفى أن يقول الصوفى « أنا » ليثبت « مقام الفرق » . ولهذا يَسْخَرَ ابن عربى من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول والاتحاد والوحدة وما شاكلها . يقول « ولهذا منع أهل الحق التجلى فى الأحدية » راجع الفص السابع ـ التعليق الخامس : والفص الثانى عشر : التعليق ٦ ، ٧ الخ الخ .

(٤) « فمتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فعن أمر إلٰهى وجبر لا باختيار » .

هذه ناحية جديدة من نواحى نظرية ابن عربى فى الجبر . كل شىء فى عالم هـذا الرجل يخضع لقانون الجبرية الأزلية حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصى ، والتصرف بالفعل فى العالم وعدم التصرف فيـه . فبعد أن شرح معنى التصرف وقيمته فى نظر العارف الـكامل ، وبيَّن أنه قوة يتمكن بهـا الإنسان من إحداث ما يشاء من الآثار فى العالم الخارجى، ويحجم العارفون عن استخدامها لعلمهم بمصدرها وحقيقتها ، ذكر أن الأنبياء قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأتى به من المعجزات بين الناس فيحملوهم

على الاعتقاد برسالتهم والتصديق بهم . هذا حق للأنبياء المرسلين، ولكنهم لو أدركوا الأمر على حقيقته كما يدركه العارفون ـ وهم لا شك يدركونه ـ لصدفوا عن التصرف وتركوه جانباً، إلا أن يكون الله قد قدر أزلا أنهم سيتصرفون على نحو ما، تحقيقاً لغرض معين . هذا جانب من جوانب الجبرية فى الموضوع . وهناك جانب آخر لا يقل عنه فى أهميته . إذا كانت اعتقادات الخلق فى الحق مقدرة أزلا ؛ وإذا كان كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً نتيجة لما طبعت عليه عينه الثابتة فى العلم القديم ؛ وإذا كان التصديق بالرسل والتكذيب بهم جزءاً من النظام العام المقرر أزلا ، فما قيمة تصرف الأنبياء وإظهارهم المعجزات؟ نعم يقول الله عز وجل «والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم» ولكنه يقول أيضاً «وهو أعلم بالمهتدين» أى الذين اقتضت أعيانهم الثابتة هدايتهم فعلم الله ذلك منهم أزلا ، وعلم أنهم لن يحولوا عن طريق الهداية أبداً كما أن أهل الضلال لن يحولوا عن طريق ضلالهم مهما بذل رسلهم من تصرف وأظهروا من معجزات .

(٥) « فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم » (البيتان) .

شرح بما لا مزيد عليه من الوضوح أن الهداية والضلال مقدران أزلا على كل مهتد وضال ، وأن ذلك التقدير الأزلى راجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها، وأنه وليس شيئاً آخر فرضته قوة خارجة عن القوة السارية فى الوجود بأسره . فإن قيل إن الكفر مقدر على الكافر ، وإن الإيمان مقدر على المؤمن ، كان معنى ذلك أن العين الثابتة فى العلم الإلهى اقتضت كفر الكافر وإيمان المؤمن ـ لا أن الحق تعالى قدر الكفر على الكافر ثم طالبه بما ليس فى وسعه أن يأتى به . هكذا فهم ابن عربى العدالة الإلهية ، وهى عدالة سلبية أو عدالة معطلة ، لأن العدالة الحقيقية عمل إرادى يصدر ممن فى قدرته أن يعدل وأن يظلم ؛ والحق فى نظر ابن عربى ليس له إلا إرادة الموجود الثابت ، أو ليس له إرادة أصلا . نعم لم يفرض الحق على العبد الكفر ثم يطالبه بالإيمان وإلا

كان ذلك عين الظلم ؛ ولـكنه لم يفرض عليه شيئاً إطلاقاً ، وإنما فرض على العبد الكفر عينه الثابتة أو طبيعة وجوده : فإن كان ظلم فهو الظالم لنفسه . ويحق لنا أن نقول أيضاً ، وإن كان عدل فهو العادل فى حق نفسه — ولـكننا عرفنا فيما سبق أن ابن عربى لا يعتبر الـكفر والمعصية ولا أى نوع من أنواع المخالفة للشرع ظلماً أو فجوراً أو شراً إلا من ناحية الدين : أى من ناحية ما ورد فى الشرع من أوامر ونواه . أما فى ذاتها فـكل أفعال العباد مرضية فى نظر أربابها ، مقبولة فى نظر الحق، عادلة لا ظلم فيها لأنها تطابق تمام المطابقة قوانين الوجود .

بعد كل هذا ذكر البيتين الآتى الذكر وختم بهما الفص : وفيهما الشىء الـكثير من الغموض مما دعا إلى اختلاف الشراح فى فهمهما اختلافاً كبيراً. فـكلمة «الـكل» الواردة فى البيت الأول قد تشير إلى كل « ما هو موجود » ، أو إلى كل ما ذكره قبل ذلك من الـكلام عن الأمر الإلهى (الأمر التكليفى) وطاعة العبد . وعلى المعنى الأول يكون معنى البيت : فـكل ما هو موجود ينتسب لنا (الحق) من وجه ، وينتسب لهم (الخلق) من وجه آخر : أى أن الوجود حق وخلق ، أو حق فى خلق كما بيَّن ذلك مراراً . وعلى المعنى الثانى يكون معناه : فـكل ما ذكرناه من أمر وطاعة صادر منا — لأنا نأمر العباد ونطيعهم بأن ننقاد إلى ما تتطلبه أعيانهم من حقائق الوجود — وصادر منهم لأنهم يأمروننا بأن يطالبونا بما تقتضيه أعيانهم ، وفى الوقت نفسه هم يطيعون أوامرنا . فالأمر والطاعة من الطرفين على قدم المساواة . وكذلك يقع الإبهام فى كلمة « الأخذ » التى قد تفهم بمعنى استمداد المعرفة ، أو استمداد الوجود ؛ وعلى المعنى الأول يستمد العبد معرفته الحقيقية من الحق . ويستمد الحق علمه بالعبد من ذات العبد وعينه الثابتة . وعلى المعنى الثانى يستمد العبد وجوده من الحق ، ويستمد الحق وجوده الظاهر ووجود ألوهيته من الخلق . بل إن اللبس قد وقع فى الضمائر الواردة فى البيتين فى قوله منا وعنا ، ومنهم وعنهم. فقد أخذت الضمائر

على أنها كلها عائدة على المخلوقات ، وأخذت على أن الضميرين فى «منّا» و«عنّا» عائدان على الحق، وفى «منهم» «وعنهم» عائدان على الخلق ؛ وأخذت على أن الضميرين فى منا وعنا عائدان على الخلق ، وفى منهم وعنهم عائدان على الأسماء الإلٰهية .

وقد فهم البيت الثانى « إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم » بمعنى إن لم ينتسبوا إلى الحق ، أو إن لم يتحقق وجودهم بوجوده ؛ أو إن لم يستمدوا علمهم منه ـ فإن الحق لا شك ينتسب إليهم (بالمعنى المتقدم) ، أو يوجد فى الظاهر بوجودهم أو يستمد علمه بهم منهم .

ونستطيع أن نلخص البيتين إجمالاً فى أن كل ما هو موجود بالقوة أو بالفعل له وجهان : وجه إلى الحق وآخر إلى الخلق : وجه إلى الفاعل وآخر إلى القابل ، وأن الحقيقة الوجودية لا تكون إلا عن الوجهين جميعاً . فهما الصفتان المتكاملتان فى « الواحد » . فالربوبية وما يلزمها من الأسماء لا وجود لها إلا بالمربوبين ، والعبودية وما يلحقها من الصفات لا تَحَقُّق لها من غير الأرباب . فكل من الربوبية والعبودية إذن لامعنى لها ـ بل ولا تحقق ـ إلا بالأخرى. وكذلك الحال فى الألوهية والمألوهية. فإذا قدَّرنا أن العالم مستقل فى وجوده عن الله أصبحت الألوهية اسماً على غير مسمى: وهذامعنى قوله: « إن لا يكونون منا فنحن لاشك منهم »، لأن الأسماءالإلٰهية التى تطلب المألوهين ، ومنها يتكوّن مفهوم الألوهية ، تصبح فى هذه الحالة لغواً من القول . على هذا التقدير يستقيم المعنى فى البيتين ، ولكن لسوء الحظ ليس فى الفص ذكر سابق للأسماء الإلٰهية حتى تعود عليها الضمائر فى منهم وعنهم . والأقرب إلى روح الفص أن نعيد الضمائر فى منا وعنا على الله ، وفى منهم وعنهم على العباد ، لاسيما وقد ورد البيتان بعد شرح الآية القرآنية التى ينصف الله بها نفسه من العباد فى قوله « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . »

(٦) « وقد أدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر » .

الشفع هو العالم والوتر هو الواحد الحق ـ الذات الإلهية أو المطلق . والمراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أدرجت في العالم كما أدرج العدد «واحد» في العدد «اثنين». وهذا التمثيل الرياضي البديع يشرح لنا نظرية ابن عربي شرحاً دقيقاً ويميز بينها وبين النظريات الأخرى التي قد تختلط بها كنظرية الحلول أو نظرية الفيوضات التي قال بها أفلوطين . ليس العالم فيضاً عن « الواحد المطلق » كما قال أفلوطين ، بل هو هو ذلك الواحد متجليًا في صورة الممكنات المتعينة : أي أنه « المطلق » الذي جرده العقل من إطلاقه عند ما تصوره في صورته المقيدة . فكما أن « الواحد » العددي هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ، وكما أن الأعداد ليست في الحقيقة إلا صوراً معقولة للواحد المندرج فيها جميعاً ، كذلك الحال في الواحد الحق والكثرة الوجودية التي نسميها بالعالم . فالواحد العددي ليس له إلا دلالة واحدة وإشارة واحدة وهي إشارته إلى ذاته ودلالته على هذه الذاتية . أما الأعداد الأخرى فلكل منها دلالتان أو إشارتان : دلالته على نفسه كدلالة الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة وهكذا . ودلالته على « الواحد » المتكرر أو المندرج فيه . هكذا الوتر والشفع : الحق والعالم ـ أو بعبارة أدق الذات الإلهية والعالم . فإن الذات الإلهية إذا نظر إليها معراة عن جميع العلاقات والنسب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا على نفسها وإلى نفسها . أما العالم الذي هو كثرة من صور الوجود فله إشارتان : إشارة إلى نفسه ، وإشارة إلى الذات المندرجة في كل صورة من صوره . والحقيقة أن الوتر هو الشفع ، ولكنهما متغايران في الذهن ، كما أن الواحد العددي هو عين الأعداد كلها ، ولكنه مغاير لها ذهناً .

الفص الرابع عشر

---

(١) يتصل موضوع هذا الفص اتصالاً وثيقاً بموضوع الفص السابق فى كثير من الوجوه لأنه يبحث فى مشكلة القضاء والقدر التى هى مشكلة عالم الغيب حيث التقدير الأزلى والجبرية التى يخضع لها الوجود بأسره . وقد شرحنا فى مواطن أخرى من هذا الكتاب معنى « سر القدر » وما يتصل به من بعض المسائل ، ولكننا لم نشر بعد إلى الصلة بين القضاء والقدر ، ولا بين القدر ومسألة الخلق ، كما أننا لم نتعرض لذكر معرفة الإنسان بعالم الغيب ومدى إمكان هذه المعرفة . وهذه كلها أمور يناقشها المؤلف فى هذا الفص .

وقد صوَّر لنا عُزَيْراً فى صورة النبى الذى ينشد المعرفة بعالم الغيب عن طريق الوحى ويطلب الاطلاع على سر القدر ، وساق لنا الآية التى أخبر الله عز وجل فيها عن عزير أنه قال فى قرية من القرى « أنَّى يحيى هذه الله بعد موتها ؟ »، مظهراً بذلك شكه وعَجَبه ، ومستلهماً من الله حكمته الأزلية فى إماتة القرية . ثم بيَّن أن العلم بسر القدر ليس مما يوحَى به إلى الأنبياء ، وإنما هو أمر ينكشف للعارفين من الأولياء انكشافاً ذوقيًا ؛ وهنا نراه يقابل بين الأنبياء والأولياء من جهة ، وبين علم الأولين ومعرفة الآخرين من جهة أخرى. والحقيقة: أن مسألة عزير عن القرية ليس لها كبير صلة بموضوع الفص ولكنه يتخذ الآيات القرآنية الواردة فيها أساسًا يبنى عليه آراءه فى القضاء والقدر ويخرِّج منها المعانى الفلسفية والصوفية التى يريدها .

(٢) « فللّه الحجة البالغة » (قرآن س ٦ آية ١٥٠) .

أى فللّه الحجة البالغة على عباده ، لأنهم استحقوا الثواب والعقاب بذواتهم ؛

فيهم تصدر الأفعال ، وفى ذواتهم تتقرر من الأزل . ولا يحكم قضاء الله على الأشياء إلا بها – أى بمقتضى طبيعتها ، فهى الحاكمة على نفسها بما استقر فى أعيانها الثابتة . وليس لله فى الأمر إلا أن تقتضى عنايته تحقق ما فى هذه الأعيان على ماهى عليه . فإن فَعَلَ الإنسان الخير فمن استعداده الأزلى لفعل الخير، وإن فعل الشر فمن استعداده الأزلى لفعل الشر ، وهو يجنى فى الحالين ثمرة غرسه ، أو ثمرة ما غُرِسَ فى جبلته .

فإن قيل فما معنى الجزاء ، وما معنى الثواب والعقاب فى مذهب جبرى كهذا المذهب ، أجاب ابن عربى أن الثواب والعقاب ليسا إلا اسمين لما عليه حال العباد من طاعة أو معصية ، وما يعقب هذه الحالة من لذة أو ألم فى حياة العباد فى هذه الدنيا نتيجة لأفعال طاعتهم أو معصيتهم . بل إن هذه الحال نفسها من جملة الأحوال التى تقتضيها أعيان العباد فى فطرتها الأولى. فكما أن العبد مفطور على فعل الخير أو الشر ومفطور على عمل الطاعة أو المعصية ، كذلك هو مفطور على أن يكون شقيًا أو سعيداً بأفعاله . ومعنى هذا أن الثواب والعقاب ليسا جزاء من الله يقضى به فى الدار الآخرة ، بل هما أقرب ما يكون إلى الجزاء الطبيعى الذى يجلبه على الفاعل فعله . قارن ما ورد فى الثواب والعقاب وحمد الإنسان وذمه نفسه : الفص الخامس : التعليقان ٦ ، ٧ ؛ والسابع : التعليق ١١ ؛ والثامن التعليقان ٥ ، ٦ ؛ والعاشر : التعليق ٢ الخ .

(٣) « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » (قرآن س ١٧ آية ٥٥) .

التفاضل حاصل بين الرسل كما نصت عليه الآية المذكورة وبين النبيين بدليل قوله تعالى « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض »، بل بين الناس عامة كما قال تعالى «والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق » . وعلى هذه الآيات يبنى ابن عربى نظرية لا تخلو من طرافة فى معنى أفضلية بعض الرسل على بعض، وأفضلية بعض الخلق على بعض ، كما يشير إلى اختلاف الرسل فى رسالاتهم باختلاف الأمم التى أرسلوا إليها .

فالله قد فضل بعض الرسل على بعض – لا بمعنى أنه خص بعضهم بفضل ما وحرم

الآخرين منه ، أو أكرم بعضهم أكثر مما أكرم غيره ، أو غير ذلك مما هو أدخل في المعاني الخلقية ، ولكنه بمعنى أنه أرسل بعض الرسل برسالات لم يرسل بها غيرهم لاختلاف الأمم في مدى استعدادهم لقبول الرسالات الإلهية والعمل بها . فاختلفت الرسل ، واختلفت رسالاتهم باختلاف أممهم . وفي هـذا الاختلاف معنى التفاضل ، ولكنه ليس تفاضلاً أخلاقيًا ولا تفاضلاً يستند إلى قيمة الرسول عنـد الله . ليس أحد من الرسل أفضل من الآخر في عمله ولا في درجة قربه من الله ، ولكن الرسل يتفاوتون فيما أرسلوا به من الشرائع والأحكام، كل في الزمان والمكان وإلى الأمة التي هي أحق من غيرها برسالته . فالشرائع إذن تختلف بساطة وتعقيداً كما تختلف في أنواعها ، ويحددها في حالة كل رسول طبيعة الأمة التي أرسل إليها وظروفها . فهي متفاضلة أي مختلفة متفاوتة ، وكذلك الرسل المرسلون بها .

ولكن لكل رسول نوعين من العلم يختلف فيهما عن غيره من الرسل :

الأول العلم الخاص بشريعته : وهذا مقيد كما قلنا بظروف الأمة التي بعث إليها .

الثاني علم بالأمور الأخرى غير المتصلة بشريعته وهذا مقيد بطبيعته هو واستعداده.

أما الأنبياء فيقع التفاضل بينهم ــ أي الاختلاف ــ في النوع الثاني فقط ، ومن أهم أجزائه العلم بالمغيبات . وأما غير الأنبياء والرسل من الخلق فيقع التفاضل بينهم في الرزق ، والرزق منه ما هو مادي كالأغذية ومنه ما هو روحاني كالعلوم. ولا يعطي الحق العباد من الرزق إلا بقدر استحقاقهم ، واستحقاقهم هو استعدادهم أو ماتتطلبه حقائقهم وأعيانهم الثابتة . فالتفاضل في الأحوال الثلاثة اختلاف وزيادة ونقص لا تمييز وأفضلية.

(٤) «فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر».

عرّف « القدر » في أول الفص بأنه « توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد » ، كما عرّف القضاء بأنه «حكم الله في الأشياء» . فالقدر هو تعيين حدوث

شيء من الأشياء على ما هو عليه فى عينه الثابتة فى وقت معين ؛ والقضاء هو حكم الله فى الأشياء أن تكون كيت وكيت على النحو الذى قدّر لها أن تكون عليه . وعليه كان القدر سابقاً على القضاء . والله ينفذ حكمه فى الأشياء بحسب علمه بها ، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هى عليه فى ذاتها . فكأن القضاء والعلم تابعان للمعلوم ، وكذلك الإرادة والمشيئة . أما القدر ، وهو تعيين الوقت، فسابق على هذه كلها . وهو راجع إلى الشيء المقدر نفسه ــ المشار إليه بالمعلوم .

ويظهر أنه يستعمل كلمتى الإرادة والمشيئة بمعنيين مختلفين جرياً على عادته (راجع الفص الثالث والعشرين) مع أنه لا فرق بينهما فى الاصطلاح العادى . فالإرادة عنده تتعلق بوجود ما لا وجود له فقط ، ولكن المشيئة تتعلق بوجود ما لا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود . وهذه التفرقة نفسها ملاحظة فى القرآن الكريم الذى يظهر أن ابن عربى أخذها منه . يقول الله تعالى « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » . ويقول : « ولو شاء لهداكم أجمعين » ، « إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » .

(٥) « فسرُّ القدر من أجلّ العلوم ... فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالِم به ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضاً » .

سر القدر إما الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل فى العلم القديم ، أو كون الموجودات تظهر فى وجودها على نحو ما كانت عليه فى ثبوتها . فالعلم بسر القدر إذن هو العلم بسر الوجود وحقيقته ؛ لأن به ينكشف معنى الوجود ومعنى شيئية الأشياء، وكيف ظهرت على النحو الذى ظهرت عليه. كذلك تنكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودى الذى نسميه بالعالم ؛ ويظهر للعالم به كيف يقرر كل موجود مصيره بنفسه . لا عجب إذن أن العلم بسر القدر مصدر راحة تامة لصاحبه ومصدر عذاب أليم له أيضاً . فهو مصدر راحة من حيث إنه يكشف لصاحبه

أن كل ما يجرى فى الوجود إنما هو نتيجة للقوانين المغروسة فى طبيعة الوجود ذاتها ، وأن كل إنسان مقدّر عليه أن يكون ما هو عليه فى الواقع ، وأن يظهر بالصورة التى ظهر فيها . لا مناص من ذلك ولا معدى عنه . ومن شأن هـذا العلم أن يبعث فى نفس صاحبه الرضا التام بكل ما يحكم به القضاء ، وأن يوقفه من الوجود كله موقف التفاؤل . وأى شىء أدعى للتفاؤل وأجلب لرضا النفس من أن تعلم أن كل ما يصدر منها إنما هو من غرس يدها ومن مقتضى طبيعتها ، وأن كل جزاء تلقاه إنما هو جزاء عادل ؟ وأى رحابة صدر بل أى تسامح أعظم من ذلك الذى يشعر به الواقف على سر القدر وهو ينظر إلى غيره من العباد وقد ضلوا سواء السبيل وارتكبوا المعاصى والآثام؟ بل أى الناس أقبل منـه لما يأتى به قضاء الله المحتوم من محن وآلام ، وأبعد عن الشكوى ولو كانت إلى الله ؟

ولكن العلم بسر القدر كما يورث صاحبه كل الراحة والطمأنينة النفسية والتفاؤل، يورثه ، من ناحية أخرى الألم والقلق والتشاؤم ، لأنه يرى فى الكون شقاء كثيراً وآلاماً مبرحة ومعاصى ترتكب ضد أوامر الدين ونواهيه ، ولكنه قد لا يعلم فى الوقت نفسه إذا كان الخلاص من كل هـذه الشرور قد قُدِّر أيضاً فى طبيعة الوجود كما قدرت الشرور ذاتها .

والعلم بسر القدر من مكنونات أسرار الله وحده ، ولكنه قد يطلع عليـه من يختصه بفضله من عباده ؛ وهؤلاء قد يقفون على سر القدر مجملاً أو مفصلاً ،وبذلك يعلمون ما فى عـلم الله، وتنكشف لهم أعيان الموجودات الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى . وبذلك يأخذون العلم بحقائق الأشياء من نفس المعدن الذى يأخذ الله منه علمه بها . راجع الفص الثانى .

(٦) « وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية » .

سر القدر هو القانون المتحكم فى الوجود كما قلنا ، ومن أجله وصف الحق نفسه

بالغضب والرضا بل وسائر الأسماء الإلهية المتقابلة . والمراد بالغضب هنا جملة الصفات الإلهية التى يسميها الصوفية « صفات الجلال » ، وبالرضا جملة الصفات التى يسمونها « صفات الجمال » . وكلا النوعين يتصف به الحق من حيث صلته بالخلق أو بالعالم .

وقد ذكرنا أن كل مايظهر فى الوجود إنما يظهر بالصورة التى تقتضيها عينه الثابتة. فمن الموجودات ما تتجلى فيــه جميع الصفات الوجودية كالإنسان الـكامل ، ومنها ما هو دون ذلك كسائر بنى الإنسان ، ومنها ما هو على حظ من الوجود أدنى من ذلك كالحيوان والنبات والجماد . ومن الخلق من تصدر أفعاله موافقة لأوامر الشرع، ومنهم من يخالفه . وكذلك منهم من قدر له أن يفعل ما يسميه العرف خيراً ومن يفعل مايسميه العرف شراً وهكذا . وهذه تفرقة نجدها فى الديانات المنزلة جميعها ، ونجد أن الحق قد وصف نفسه بالرضا بالإضافة إلى نوع من الخلق وبالغضب بالإضافة إلى نوع آخر . ولــكن « الحق » كما يتصوره ابن عربى ليس ذلك الإله الذى يغضب ويرضى ويحب ويكره كما تتحدث عنه الأديان ، لأنه ليس « شخصية » تتجمع فيها هــذه الصفات، وإنما هو الوجود كله ، أو هو باطن الوجود والعالم ظاهره . لم يبق إذن إلا أن نقول إن هــذه الصفات إن هى إلا أسماء تعبر عن نسب أو إضافات بين الحق والخلق من وجهة نظر خاصة هى وجهة نظر الدين . فإذا أتى الإنسان معصية مثلاً اقتضى ذلك ــ من ناحية الدين ــ عقابه وغضب الله عليه . ولــكن ابن عربى لا يقول بالعقاب ، ولا بغضب الله إلا من ناحية أنه مجرد اسم أطلق عليه بإزاء العبد العاصى . إن منطق مذهبه فى الجبر لا يسمح إلا بهذا وإلا تناقض مع نفسه ، فإن العالم الذى تصور كل ما يجرى فيه خاضعًا لطبيعة وجوده لا يمكن أن يكون به متسع لغضب الله ورضاه . وقد صرح نفسه بذلك فى الفص السابع عنــد ما قال : والسعيد من كان عنده مرضيًا ، وما ثَمَّ إلا من هو مرضى عند ربه (أى الاسم الذى يتجلى فيــه) . قارن التعليق الرابع على هذا الفص .

أما تقابل الأسماء ـ وقد أشار إليه فيما مضى بتقابل الحضرتين ـ فراجع إلى أن الوجود الواحد الذى هو الحق، يتجلى فى صور أعيان الممكنات كل أنواع التجلى الممكنة ويظهر فيها بكل أنواع الأسماء المتقابلة . ولهذا لا تحدِّد الجبرية التى يقول بها ابن عربى الوجود المقيد وحـده (الخلق) بل الوجود المطلق أيضاً (الحق) : وهذا ظاهر فى فى قوله : « فحقيقته (حقيقة سر القدر) تحكم فى الوجود المطلق والوجود المقيد ، لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها التعدى وغير التعدى » .

(٧) « مطلب العُزَيْر » .

لما مر عزير ببيت المقدس (أورشليم) بعد أن هدمه «نبوخادنصر» ورأى القرية خاوية على عروشها صاح قائلا : « أنَّى يحيي هـذه الله بعد موتها ؟ » (قرآن س ٢ آية ٢٦١) ، فأماته الله مائة عام ثم بعثه وطلب منه أن ينظر إلى طعامه الذى لم يفسد، وإلى حماره الذى مات وبلى فلم يبق منه إلا عظامه ، فإذا به يرى الحمار وهو يبعث حياً وتـكسى عظامه باللحم . هذه هى القصة كما وردت فى القرآن ، ويفهم منها عادة أن عزيراً قد داخله الشك وتملكه العجب من بعث أورشليم الخربة وأهلها إلى الحياة مرة أخرى، فأراه الله بعث الأجسام رأى العين فيما فعل بحماره.

ولـكن ابن عربى لا يفهم أن هـذا كان مطلب عزير ؛ فعزير ـ فى نظره ـ لم يشك فى إحياء الله الموتى ولم يستعظم ذلك على الله ، وإنما أراد أن يعرف سر القدر فى الخلق : أى أراد أن يعرف كيف خلق الله الخلق وأخرجه إلى الوجود ، لا كيف يحيي ميتاً أو أمواتاً بالذات ، وأراد أن يعرف ذلك عن طريق الوحى وهو الطريق الذى يتلقى به الأنبياء علمهم من الله . وبعبارة أخرى أراد عزير أن يقف على أحوال الممكنات فى أعيانها الثابتة فى العلم الإلهى القديم ـ أو بلغة ابن عربى نفسه ـ أراد أن يعرف « مفاتح الغيب » التى لا يعلمها إلا الله وحـده بدليل قوله : « وعنده مفاتح الغيب

لا يعلمها إلا هو » (قرآن س ٦ آية ٥٩) . ولذلك لم يجبه إلى طلبه حيث لا إجابة على مثل ذلك، إذ لا وسيلة إلى العلم به عن طريق الوحى. وكل ما أجيب به كان برهاناً عملياً فى كيفية إحياء الله الموتى ، تنبيهاً لعزير بأن يقلع عن مطلبه الأصلى . ولكنه ألح فى السؤال حتى عاتبه الله — كما ورد بذلك الخبر — بقوله له : « لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة » لأن طريق الأنبياء إلى العلم هو الوحى — أى ولأثبتن اسمك فى ديوان طائفة أخرى هى أصحاب الكشف والذوق الذين خصَّهم الله بالعلم بمثل ذلك. فكأنه أراد بهذا العتاب تنبيه عزير إلى أن مثل هذا الطلب لا ينبغى أن يكون من نبى ولا أن يصدر منه على هذه الصورة ، لأن ذلك ليس من علم الأنبياء ، بل هو من علم الله الذى قد يطلع عليه من شاء من خاصة أوليائه بطريق الكشف لا الوحى .

على أن العتب قد وقع على عزير من طريق آخر ، وذلك أنه أراد أن يقف على سر الخلق أى حال تعلق القدرة الإلهية بالموجودات ، ولا ذوق لغير الله فى ذلك إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة . فكأنه بهذا السؤال أراد أن يكون له ما لله: أى أراد أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق . ومما يدلنا على أنه طلب هذا الطلب المستحيل إلحاحه فى السؤال بعد أن أراه الله كيفية إحياء الموتى ، ولو أنه أراد معرفة هذه الكيفية لاكتفى بالدليل العملى الذى أظهره الله له ، ولكنه تمادى فى السؤال فعاتبه الله .

(٨) « واعلم أن الولاية هى الفلك المحيط العام » .

أعظم ما يمتاز به الولى المسلم فى نظر ابن عربى هو تحققه بالوحدة الذاتية مع الحق، وفناؤه التام فيه، وإدراكه ذوقا أن الكثرة الوجودية عين الوحدة . هذه أيضا هى صفات « الإنسان الكامل » عنده ، ولذلك كانت الولاية صفة عامة أو قدراً مشتركاً بين أفراد الإنسان الكامل جميعهم ، لا فرق فى ذلك بين ولى أو نبى أو رسول . كل هؤلاء يجمعهم عنصر واحد هو عنصر الولاية — بالمعنى الذى أسلفناه — وتفرقهم صفات

أخرى يمتاز بها كل منهم عن الآخر، وهى صفات عارضة لا تتنافى مع جوهرهم الذى هو الولاية . فالنبى ولى اختص إلى جانب ولايته بالقدرة على الإنباء والإخبار بالغيبيات؛ والرســول ولى اختص إلى جانب ولايته بتبليغ رسالة إلٰهية إلى الناس . والولى ولى وحسب، ولو أنه يستطيع هو الآخر أن يطلع على عالم الغيب فى بعض أحواله، ولـكن ليس له هذا المقام بين الناس .

والولاية ـ بهـذا المعنى ـ لا تنقطع ما دام فى الناس من يصل إلى مقامها ، بينما تنقطع الرسالة والنبوة الخاصــة ؛ بل إنهما قد انقطعا فعلا بموت النبى محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء والمرسلين الذى قال «لا نبى بعدى» : أى لا نبى بعده مشرِّعا أو مشرَّعا له ولا رسول : والنبى المشرع هو الرسول مثل موسى وعيسى ومحمد ، والمشرَّع له هو الداخل فى شريعة مشرِّع . مثل أنبياء بنى إسرائيل .

يقول ابن عربى «وقد قصم هذا الحديث ظهور أولياء الله» لأن الـكاملين من الأولياء لا يريدون أن يتسموا باسم من الأسماء الإلٰهية تحقيقاً لعبوديتهم الخالصة ، واسم « الولى » من الأسماء التى أطلقها الحق على نفسه فى مثل قوله تعالى : « الله ولى الذين آمنوا » وقوله : «وهو الولى الحميد» . فلم يبق للـكاملين إذن اسم يختصون به دون الحق لانقطاع اسمى النبوة والرسالة ، بل لم يبق لهم سوى اسم الولى الذى يشاركون فيه سيدهم وهذا عزيز عليهم ، لأن مقامهم الحقيق الجدير بهم هو مقام العبودية الخالصة وما يلزمها من صفات .

(٩) « فإذا رأيت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولى وعارف » .

المراد بالنبى هنا أى نبى كان ، وقد سبق أن ذكرنا أن كل رسول وكل نبى هو إلى جانب رسالته أو نبوته ولى . فإذا رأيت نبياً من الأنبياء يتكلم بكلام لا وجود له ولا أصل له فى الشرع الخاص الذى يتبعه ، فإنمـا يأتيه علمه بما يتـكلم فيه من جهة

ولايته لا من جهة نبوته . وبعبارة أخرى يريد ابن عربى أن يقول إن هذا العلم هو من علـم الوراثة ، ككلام الصوفية فى التخلق بأخلاق الله وكلامهم فى قرب النوافل والفرائض وفى مقام التوكل والرضا والتسليم والفناء والتوحيد والجمع والفرق وما شاكل ذلك مما يمكن إدخاله تحت « الرهبانية » التى قال الله فيها إن أتباع عيسى ابن مريم ابتدعوها ولم يكتبها الله عليهم . ولكن الرهبانية ليست قاصرة على المسيحيين، فإن فى الإسلام ما يوازيها وهى تعاليم الزهاد والصوفية ، وكلها مستمد — فى نظر الصوفية — من العلم الباطن الذى ورثوه عن صاحب هذا العلم وهو محمد عليه السلام: فإن محمداً كان له فى زعمهم علمان : علم بظاهر الشرع وهذا هو الذى أوحى الله به إليه ، وعلم بباطن الشرع ورّثه أولياء المسلمين من بعده .

على هـذه النظرية التى شرح فيها ابن عربى ماهية الرسالة والنبوة والولاية بنى دفاعه عن الرهبانية والتصوف، ونظر إلى تعاليم الصوفية على أنها جزء من تعاليم الإسلام بمعنى أعم من المعنى الذى يفهمه الناس عادة — لا الإسلام الذى يحتوى قواعد الشرع المنزل وحده ، بل الإسلام الذى يحتوى هـذه ، كما يحتوى علم باطن الشريعة الذى أشرق فى قلب النبى من عالم الغيب بلا وساطة، وانكشف له من حيث هو ولى لا من حيث هو نبى ، والذى ما زال ينكشف فى قلب كل ولى مسلم من بعده .

ويظهر لى أنه لا تناقض مطلقاً بين هذه النظرية وما ذكره القرآن عن الرهبانية التى ابتدعها المسيحيون ، بل أرى — على العكس من ذلك — أن نظرية ابن عربى تفسر لنا الآية القرآنية المشكلة التى وردت فيها الإشارة إلى الرهبانية تفسيراً معقولاً (راجع القرآن س ٥٧ آية ٢٧) . فالقرآن يقول إن الرهبانية نظام ابتدع ابتداعاً ولم يكتبه الله على أصحابه : ومعنى هـذا أنه لم يكن فى وقت من الأوقات جزءاً من شرع منزل . ألا يمكن أن يكون هذا الابتداع من عمل قلوب الأولياء ، وراجعاً إلى طبيعة بواطنهم كما يقول ابن عربى ؟ بل إنه ليذهب إلى أبعـد من ذلك كما يدل عليه

الفص فيما بعد ، فيضع العلم الباطن فى درجة أعلى من علم الشرع الذى هو علم الظاهر كما فعل أوائل الصوفية ، ويعتبر أى رسول من حيث هو ولى أتم وأكمل منه من حيث هو رسول أو نبى : أى أن الولى فوق الرسول والنبى فى شخص واحد ، لا أن مطلق ولى أفضل من مطلق نبى أو رسول كما فهم بعض الكتاب خطأ .

(١٠) « والولى اسم باق لله تعالى ، فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً » .

« الولى » اسم من أسماء الله كما قلنا ، ولكنه يطلق على العبد أيضاً إذا اكتملت فيه صفات الولاية ووصل إلى مقامها . وأخص صفات الولاية الإسلامية فى نظر ابن عربى هى الفناء فى الله والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . فإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصوفى كما يرسمه متصوفه وحدة الوجود ، وحق له أن يسمى نفسه لا باسم الولى وحده ، بل بأى اسم من الأسماء الإلهية . وللفناء عندهم درجات لكل منها اسم خاص : فإذا فنى الصوفى عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سموا ذلك تخلقاً ، وإن فنى عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق ، سموا ذلك تحققاً ، وإن بقى بعد الفناء ، وعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحصل فى مقام القرب الدائم منه ، سموا ذلك تعلقاً .

ولكن ابن عربى قد استعمل هذه الألفاظ الثلاثة استعمالا آخر فى رسالة فى «شرح أسماء الله الحسنى»(١) . فأضاف هذه الصفات إلى الأسماء ذاتها لا إلى المتصفين بها ، أو اعتبرها دلالات مع نسب ثلاث بين الحق والخلق ، أو بين الواحد والكثرة . فالتخلق هو نسبة كل اسم من الأسماء الإلهية إلى الخلق : أى ظهوره وتجليه فى الكثرة الوجودية . والتحقق هو دلالة على الحق (الله) من حيث ذاته . أى أن التخلق يشير إلى جهة الكثرة فى حين أن التحقق يشير إلى جهة الوحدة . أما التعلق فهو دلالة الأسماء الإلهية على النسبة بين الحق والخلق . فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية

---

(١) مخطوط بالمكتبة الهندية بلندن Loth 658 fol. 1-22

فى جملتها قلنا إن التخلق إشارة إلى ناحية القابلية فيها ، والتحقق إلى ناحية الفاعلية، والتعلق إلى النسبة بين الاثنين ؛ فإن التعلق هو الوسيلة التى بها يصير ما بالقوة موجوداً بالفعل .

(١١) « إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فى الولاية » .

لما كان كل نبى وكل رسول ولياً ، كانت النبوة والرسالة مرتبتين خاصتين تلحقان بالولاية وتزولان عنها بزوال أسبابهما ، كما تزول عن المَلِك صفة الملكية فيرجع إلى ما كان عليه . والنبوة والرسالة من شئون هذا العالم لاتصال أصحابهما به . أما الولاية فلا صلة لها بشأن من شئون العالم ، ولذلك لم يكن لها زمان دون زمان . وسواء فهمنا خطاب الله لعُزَيْر فى قوله : « لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة» بمعنى الوعد أو بمعنى الوعيد ، فإن النبوة ـ وهى إحدى مراتب الولاية ـ مقضى عليها بالانقطاع لأنها من الصفات التى تزول عمن يتصفون بها . أما الولاية فلا زوال لها. فإذا أخرج هذا الخطاب الإلهى مخرج الوعد، دل على أن الله تعالى أبقى على عزير مرتبة الولاية التى هى مرتبة جميع الأنبياء والرسل فى الدار الآخرة التى لا تشريع فيها .

(١٢) « لا شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين » .

لما ذكر أن لا شرع ولا تكليف فى الدار الآخرة ، قيده بأن ذلك لا يكون بعد دخول الخلق الجنة أو النار . أما قبل الدخول فى الدارين فسيكون فى الآخرة تشريع وتكليف لأصحاب الفترات وصغار الأطفال والمجانين، وتكليف لبعض الخلق بالسجود بين يدى الله كما يَدل عليه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » .

أما الأطفال فسيحشرهم الله فى دور الرشد ، وأما المجانين فسيرد إليهم صوابهم ثم يجمع الجميع فى صعيد واحد ويُرسَل إليهم رسول من أفضلهم يأتى لهم بنار عظيمة ويطلب إلى من آمن به منهم أن يلقى بنفسه فيها ، فيطيعه بعضهم ويقتحم هذه النار

ويعصاه البعض الآخر . فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فى النار وجدها برداً وسلاما كنار إبراهيم واستحق بطاعته الجنة : ومن عصاه استحق العقوبة بنار جهنم .

هذا لسان أهل الظاهر يردده ابن عربى فى كتابه من غير أن يحاول وضع تأويل باطنى عليه ، ولكن لا بد لنا من تأويل عباراته وإلا وقع فى تناقض صريح لأنه قرر فى مواضع أخرى من هذا الكتاب ما يفهم منه من معنى الدار الآخرة ومعنى الجنة والنار والثواب والعقاب وما إلى ذلك .

إذا كانت الدار الآخرة فى مذهبه ليست إلا الحال التى يكون عليها الموجود بعد اختفاء صورته وظهوره بصورة أخرى ؛ وإذا كانت الجنة والنار ليستا سوى مقامين من مقامات المعرفة بحقيقة الوجود ، فماذا يا ترى يقصد بالأطفال والمجانين وبحشرهم على النحو الذى وصفه ، أمام نبى يدعوهم إلى اقتحام نار أعدها لاختبار إيمانهم به أو تكذيبهم له ؟ إننى لا أرى مخرجاً من التناقض الذى يوقعه فيه أخذ هذه العبارات على ظاهرها إلا أن نفترض أن الأطفال والمجانين رمز للقاصرين عند تحصيل المعرفة الكاملة بالحق ، وأن النبى الذى يرسل لهم يوم القيامة رمز للشخص الذى يرشد هؤلاء الضالين إلى معرفة الطريق المؤدية إلى الله — أو هو رمز للصوفى العارف الذى يرشد مريديه ، وأن النار التى يدعوهم إلى اقتحامها رمز للطريق الصوفى الشاق الذى يطالبهم بالدخول فيه ، فإذا سلكوه فازوا بالمعرفة التى هى جنتهم ، وإذا أبوا الدخول فيه شقوا بالجهل الذى هو نارهم .

الفص الخامس عشر

(١) « الحكمة النبوية فى الكلمة العيسوية » .

يظهر أن السبب فى نسبة الحكمة النبوية إلى عيسى واختصاصه بالنبوة أكثر من الرسالة ، هو ما ورد فى القرآن من الآيات التى تنص على نبوته منذ ولادته حتى أنطقه الله بما يثبت ذلك وهو لم يزل بعد فى المهد صبياً . قال عيسى يخاطب قومه ويدافع عن أمه التى حام شك الناس حولها : « إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً وجعلنى مباركاً أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حياً » (قرآن س١٩ آية ٣٢) .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى يعتقد المسلمون أن عيسى سينزل من السماء آخر الزمان ويحكم فى الناس بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ويعيد الإسلام إلى سيرته الأولى : أى أنه سيكون نبياً تابعاً لا نبياً رسولاً ولا مشرعاً . وهذه هى النبوة العامة أو النبوة المطلقة التى تختلف عن النبوة الخاصة التى هى نبوة التشريع . ولهذا يعتبره ابن عربى خاتم الأنبياء : أى خاتم من تكون لهم هذه النبوة العامة . أما خاتم الأنبياء المشرعين فمحمد عليه السلام .

على أن عيسى – إذا نظر إليه من ناحية حياته فى هذه الدنيا – قد كان نبياً رسولاً ، لأن كل رسول له إلى جانب رسالته صفتا النبوة والولاية كما ذكرنا . وجانب النبوة فيه يختلف عن جانب الرسالة وينحصر فى قدرته على الإخبار بما هو فى عالم الغيب ، تلك القدرة التى تظهر فى كل نبى عند سن الأربعين . ولا يتردد ابن عربى فى أن يسمى تلك النبوة العامة التى هى قدر مشترك بين الأنبياء والرسل جميعاً بالاسم

الذى أطلقه عليها الغزالى وهو النبوة المكتسبة ؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن فى إمكان الأولياء اكتساب هذه القوة بعد وصولهم إلى درجة خاصة فى معراجهم الروحى (راجع الفتوحات جـ ٢ ص ٣ ، ٤) .

(٢) « عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين » الأبيات الثلاثة الأولى .

يفهم البيتان الأولان من هـذه الأبيات بمعنى الاستفهام ، ولكن الأفضل أن يفهما بمعنى الإخبار وأن تفهم « أو » الواردة فى الشطر الأول من البيت الأول بمعنى « و » لأنه يريد أن يقرر أن طبيعة المسيح ركبت على هذا النحو ـ أى ركبت من مادة محققة هى ماء مريم ومن روح هى روح جبريل المعبر عنها بالنفخ . ويؤيد هذا التفسير مايلى من نصوص الكتاب فيما بعد . فابن عربى لايتساءل عما إذا كانت كلمة الله قد تكوّن منها المسيح فى صورة مادية بحتة ـ هى ماء مريم ؛ أو فى صورة روحية بحتة هى النفخ المذكور ؛ وإنما يريد أن يضع أمامنا نظريته الخاصة فى طبيعة المسيح ، وهى نظرية لا تخلو حقاً من طرافة وغرابة معاً . تكوّن المسيح ـ فى رأيه ـ من عنصرين أحدهما مادى وهو ماء أمه والآخر روحى وهو كلمة (روح) الله التى ألقاها جبريل إلى مريم بواسطة النفخ بعد أن تمثل لها فى صورة البشر السوىّ .

أما كلمة « الذات » الواردة فى الشطر الأول من البيت الثانى فيمكن أن تؤخذ على أنها ذات المسيح أى مادة جسمه ، أو ذات أمه التى تكوّن فيها . ومعنى تطهيرها من الطبيعة تخليصها من شوائب الطبيعة التى تعرضها للفساد . فكأنه يريد أن يقول إن جسم المسيح ولو أنه طبيعى ، إلا أنه غير عنصرى لأن الأجسام الطبيعية نوعان : عنصرية كالأجسام الأرضية ، وغير عنصرية كالأجرام السماوية وكجسم عيسى لهذا السبب قد طالت إقامة عيسى فى العالم ولم يعتر جسمه الفساد الذى يصيب الأجسام

الأرضية الأخرى، وستطول إقامته في السماء حتى ينزل إلى الأرض آخر الزمان ويحكم بشرع محمد كما ذكرنا .

وقد وردت كلمة « سجّين » في القرآن (في س ٨٣ آية ٧ ، ٨) بمعنى الكتاب المرقوم الذي أحصى فيه الله أعمال الفجار . ولكنها مشتقة من سجن على رأى أبي عبيدة ، واستعملت بمعنى « جهنم » أو واد خاص بالفجار فيها ، أو كتاب الفجار الذي سيطلعهم الله عليه في جهنم وغير ذلك . ولكن مما لاشك فيه أن ابن عربي يستعملها بمعنى السجن جرياً على عادة الصوفية والفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا بنظرية أفلاطون في طبيعة الجسم والنفس ، فنظروا إلى الطبيعة (البدن) على أنه سجن النفس وجحيم المؤمنين في هذه الدنيا .

(٣) « روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشا الطير من طين »

يذهب الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بنظرية أفلوطين في الفيوضات إلى أن أول ما فاض عن «الواحد» هو «العقل الأول» ثم توالت الفيوضات بعد ذلك في نظام تنازلي حتى انتهى الأمر بالعقل الفعال آخر العقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل مايحتوى عليه فلك ما تحت القمر . فالعقول البشرية في نظرهم ليست سوى تعينات أو صور للعقل الفعال : تهبط على الأجسام وتبقى بها زمناً محدوداً ، فإذا فارقتها رجعت إلى أصلها واتصلت به . أما فلاسفة الصوفية فلم يصوروا المسألة هذا التصوير بالرغم من استعمالهم ألفاظ الفيض والصدور وما إليها . فمذهب ابن عربي على الأقل – وهو في مقدمة المذاهب الصوفية الفلسفية في الإسلام – يحمل طابع وحدة الوجود التي لاأرى أنها تتفق تماماً مع نظرية الفيوضات الأفلوطينية . نعم يستعمل كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات ، وقد يذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي ذكره هذا الفيلسوف ، ولكن للفيض عنده معنى يختلف تماماً عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فالوجود فائض عن « الواحد » – على مذهبه –

بمعنى أن «الواحد» متجلٍّ فى صور أعيان الممكنات التى لا تتناهى : كان ذلك منذ الأزل وسيبقى كذلك على الدوام . لم يجد ابن عربى وأصحابه إذن حرجاً – كما وجد الفلاسفة الشاءون من المسلمين – فى القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنى الذى ذكرناه : أى أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة فى الوجود الخارجى. ولم يأخذ بالقاعدة التى أخذ بها المشاءون وجعلوها أساساً لمذهبهم، وهى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح الهيمة وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبياء والأولياء ، بل وروح كل موجود (وليس فى الوجود إلا ماله روح). بعبارة أخرى صدر عن الواحد الحق كل شىء، لأنه حقيقة كل شىء والمتجلى فى كل شىء .

فالمسيح الذى هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنى : أى أن الله قد تجلى فى صورته كما تجلى فى صور مالا يحصى من الممكنات الأخرى؛ وليس كما يقول القيصرى إنه صدر عن الله لأنه فى الصف الأول من الأرواح التى صدرت مباشرة عن الله ، بينما صدر غيره من الأرواح عن الله بوساطة العقل الأول أو العقول الكونية الأخرى . وفى هذا التأويل معنى من الأفلاطونية الحديثة لا تحتمله فلسفة ابن عربى العامة ولا يتفق مع ما سيرد من النصوص فى هذا الفص .

ومن كون المسيح روحاً من الله ، أو من كونه مجلى من المجالى الإلٰهية التى لا تحصى، كانت له القدرة على الخلق وإحياء الموتى وغير ذلك مما لا ينسب عادة إلا إلى الله . والحقيقة أن فى نسبة هذه الأفعال إلى المسيح شيئاً من التجوز ، لأن الخالق على الإطلاق والمحيى على الإطلاق هو الله ، ولم يكن فى هذه الحالة سوى الله فى الصورة العيسوية الخاصة .

(٤) « جبريل عليه السلام وهو الروح » .

ليس من الغريب أن يكون لجبريل فى مذهب ابن عربى شأن آخر غير شأن

جبريل الملك الموكل بالوحى ، فقد أشرنا فيما مضى إلى أنه يرى أن الوحى تلقائى ينكشف للموحَى إليه من ذاته، حيث لايحتاج لوساطة ملك أو غيره (الفص السابع: التعليق العاشر) .

جبريل عنده هو مبدأ الحياة فى الكون : هو الروح الكلى المنبث فى الوجود بأسره على ما فى الموجودات من تفاوت فى درجات الحياة ومقدرتهم على الظهور بمظاهرها . وليس فى الوجود ـ فى مذهبه ـ إلا ما هو حى وما هو ناطق ، وإن كنا قاصرين عن إدراك هاتين الناحيتين فى كثير من الموجودات . فيجب إذن ألا نسارع إلى إنكار وجودهما فى بعض الكائنات لأننا عجزنا عن إدراكهما فيها عن طريق العقل أو الحس .

فجبريل ليس إلا الحق ذاته متجليًا فى صورة ذلك الروح الكلى ؛ وما ظهر منه فى أى موجود من الموجودات هو «لاهوت» هذا الموجود أو جهة الحق فيه : كما أن الصورة التى يظهر فيها هى ناسوته[1] أو جهة الخلق فيه . وإن شئت فقل إن الروح والمادة هما وجها الحقيقة الوجودية اللذين أطلقنا عليهما اسم الحق والخلق ، أو الباطن والظاهر فيما سبق . وهـذه نظرة إلى الحق لا من ناحية إطلاقه وتنزهه عن الخلق ، بل من ناحية تعينه ووجوده فيـه . فهو تلك القوة التى لا تطأ شيئاً فى الوجود إلا دبت فيه الحياة،وهو الذى قبض السامرى قبضةمن أثره وصنع منها عجل بنىإسرائيل، وهو الذى نفخ فى مريم فولدت عيسى عليه السلام .

(١) يستعمل ابن عربى كلمة اللاهوت للدلالة على « ذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء» والناسوت « للمحل القائم به الروح » وقد استعمل الاصطلاحين من قبله الحلاج كما استعمل كلمتى الطول والعرض . قارن الفتوحات جـ ١ ص ٢١٩ حيث يشرح ابن عربى نظرية الحلاج . على أن كلمة الروح قد تطلق مجازاً على الناسوت من ناحية أنه محلها الذى تقوم به .

وليس من الخطأ أن نقول إن هـذا الروح المعبر عنـه بجبريل يشبه من بعض الوجوه النفس الـكلية التى قال بها أفلوطين ، ولـكن من الخطأ أن نغفل الفرق الذى أشرنا إليـه مراراً بين منزلة جبريل فى مذهب ابن عربى ومنزلة النفس الـكلية فى مذهب أفلوطين فى الفيوضات .

وبالرغم من تصوير المسألة هـذا التصوير الفلسفى يأبى ابن عربى وأتباعه إلا أن يخلعوا على جبريل بعض الصفات غير الفلسفية ويعينوا له مكاناً خاصاً من الوجود . فهم يقولون إنه هو المدبر للأفلاك السبعة وكل مايوجد فيها، وإن مقامه سدرة المنتهى (قرآن ٥٣ آية ١٤) التى هى صورة الفلك السابع . وهـــذا مخالف لما ذهب إليه الفلاسفة الإسلاميون من أن لـكل فلك نفساً أو عقلاً يدبره وأن آخـر العقول ـ وهو العقل الفعال ـ هو الذى يدبر فلك ما تحت القمر أو فلك الـكون والفساد[1].

(٥) « فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوى » .

لما تمثل جبريل لمريم فى صورة البشر السوى ـ ولم يكن فى الحقيقة إلا صورة من خلق خيالها كما يقول ابن عربى ـ خافت واستعاذت بالله منه وتوجهت بكل مافيها من جمعية روحية إلى الله، فحصل لها حضور تام معه، فَنِيَتْ فيه عن نفسها وكانت على أتم استعداد لقبول الـكلمة الإلٰهية التى هى روح عيسى أو حقيقته . وليس وصف عيسى بالـكلمة اختصاصاً له، فإن كل موجود كلمة من كلمات الله التى لا تنفد كما قال عز وجل « قل لو كان البحر مداداً لـكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » . فعيسى إحدى هذه الـكلمات : أما الـكلمة بالألف واللام فاسم يقصره

(١) يقول القاشانى : وأما روح فلك القمر الذى سماه الفلاسفة العقل الفعال فالعرفاء (الصوفية) يسمونه اسماعيل وهو ليس باسماعيل النبى عليه السلام بل هو ملك مسلط على عالم الكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه وليس له حكم فيما فوق فلك القمر كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة » شرح الفصوص ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .

ابن عربى على الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى الذى يصفه بجميع الصفات التى يصف بها المسيحيون الكلمة (المسيح) فى نظريتهم .

أما إلقاء الكلمة الإلهية إلى مريم فمعناه ظهور الكلمة الإلهية فى مظهر خارجى بالصورة العيسوية كما ينقل الرسول كلام الله لأمته بأن يصوغ المعانى العقلية التى لا صورة لها ولا جرس فى صورة ألفاظ خارجية تسمع وتقرأ .

(٦) « فَسَرَتْ الشهوة فى مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل » .

لم يجد ابن عربى صعوبة فى تعليل لاهوتية المسيح ، ولكن الصعوبة التى واجهته كانت فى تعليل ناسوتيته ، لأن المسيح فى نظره كما هو فى نظر المسلمين جميعاً إنسان بكل معانى الكلمة : له جسم كسائر الأجسام بالرغم من أنه لم يكن له أب بشرى . حاول ابن عربى أن يعلل هذه الظاهرة الغريبة فوضع لها تفسيراً أعتقد أنه لم يسبق إليه وقرّب ما أمكنه التقريب بين ولادة المسيح الشاذة والقانون الطبيعى العام ؛ وبين تكوين جسد المسيح وتكوين غيره من الأجساد .

يقول إن عيسى لم يكن له أب من البشر فلم يتكون جسده من امتزاج ماء ذلك الأب بماء أمه على نحو ما تجرى به العادة ، ولكن لما ظهر جبريل لمريم فى صورة بشرية وأخبرها بأنه رسول من عند الله جاء ليهب لها غلاماً زكيًّا ، سرت فيها الشهوة لما توهمت أن هذا الشاب الجميل يريد مواقعتها وجرى ماؤها . وفى هذه اللحظة نفخ جبريل فيها روح الله فامتزجت رطوبة النفخ التى هى الماء المتوهم بمائها الحقيق وتكوّن جسد عيسى . ولم يكن ذلك النفخ سوى الروح الإلهى الذى مسّ ماء مريم فسرت فيه الحياة .

ولا يرى القيصرى (شرحه على الفصوص ص ٢٥٢ ـ ٣) أن تولد المولود من ماء المرأة وحدها أمر مستحيل لاحتمال وجود جراثيم اللقاح فيها . وعدم جريان العادة

بذلك لا ينهض دليلا عنده على استحالته .

(٧) « ويحتمل أن يكون العامل فيه « تنفخ » فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية » .

يبحث عن العامل فى المجرور «بإذن الله» فى قوله تعالى فى حق عيسى « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى » : هل هو « يكون » فيكون المعنى « فيكون بإذن الله طيراً » ؛ أو « تنفخ » فيكون المعنى « فتنفخ فيه بإذن الله فيكون طيراً ؟ » بعبارة أخرى هل كان خلق الطير من الطين من عمل عيسى بواسطة النفخ الذى أذن الله له به ؛ أم كان الخلق بإذن الله ولم يكن لعيسى فيه سوى النفخ؟ إذا قلنا إن عيسى لم يكن سوى أداة فى الخلق من حيث إنه سوّى الطين فى صور كهيئة الطير ونفخ فيها ، وإن الخالق فى الحقيقة هو الله ، كان قولنا هذا أشبه بقول الأشاعرة فى خلق الأفعال أو أشبه بنظرية ديكارت وملبرانش فى تفسير الحركة، وهى النظرية المعروفة بنظرية المصادفة Occasionalism : ولكن هذا تفسير لا يتمشى مع الروح العامة لمذهب يقول بوحدة الوجود . وإذا قلنا إن خلق الطير من الطين كان من عمل عيسى نفسه ، لزم أن يكون تحقق هذا الفعل راجعاً إلى أن الله أمره بالنفخ فى الطير المصور فى الطين . والتفسير الصحيح المتمشى مع مذهب المؤلف هو أن الخالق للطير من الطين هو الله المتجلى فى الصورة العيسوية، والذى صدر عنه كل ما صدر عن عيسى من الأعمال الخارقة للعادة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغيرها : أى أنه ليس فى الأمر ثنوية كما يذهب إليه الأشاعرة وأصحاب مذهب المصادفة : خالق يفعل كل شىء ، ومحل يظهر فيه فعل الخلق ، أو إنسان يظهر على يديه ذلك الفعل . كما أن الخلق لم يكن لعيسى مستقلا عن الله .

ويذهب القيصرى إلى أن خلق الطير من الطين كان من فعل عيسى نفسه وأنه كان من جملة المعجزات التى ظهر بها فى قومه. وإذا كان كذلك فلا يكفى أن يكون

عيسى قد صنع أجسام الطير من الطين ، وأنه نفخ فيها، فى حين أن الذى خالق الطير الحقيق منها هو الله، لأن هيا كل الطير الطينية ليست طيراً والمنصوص عليه هو أن عيسى خلق طيراً . ولذلك يعيد الضمير فى قوله « من حيث صورته الجسمية » إلى عيسى نفسه لا إلى الطير : أى أن الطين صار طيراً بواسطة نفخ عيسى الصادر عن صورته الجسمية المحسوسة ــ لا أن الطين صار طيراً من حيث صورته الجسمية المحسوسة . ولكنى أرى أن القيصرى فى نسبته الخلق إلى عيسى ، مهما كان فيه من تأييد لمعجزته ، قد خرج على روح مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود .

(٨) « ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان ــ إذ لا يخرج عن طبيعته الخ » :

إن السر فى أن عيسى أحيا الموتى وخلق من الطين طيراً ــ بالمعنى المتقدم ــ وهو فى صورة بشرية ، يرجع إلى أن جبريل الروح تمثل لأمه مريم فى صورة بشرية ، ولو أنه أتى إليها فى صورة أخرى لما كان عيسى ليستطيع أن يفعل ما فعل إلا إذا ظهر هو الآخر بهذه الصورة لأن جبريل كان له بمثابة الأب والولد سر أبيه .

أما أن جبريل لا يخرج عن طبيعته فمعناه أنه لا يتجاوز فى عمله ــ من حيث هو مبدأ الحياة فى عالم الكائنات الحية ــ الفلك السابع أو سدرة المنتهى التى هى حد الفلك السابع : وهو آخر الأفلاك فى العالم الطبيعى .

فجبريل يستطيع الظهور بأية صورة شاء من صور الأفلاك السبعة بما فى ذلك فلك الأرض ، بل يستطيع أن يظهر فى صورته النورية المحضة الخارجة عن العناصر والأركان ، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى حدود الطبيعة : إذ ليس وراء الطبيعة إلا الواحد الحق المنزه عن جميع الصفات .

والطبيعة طبيعتان : نورية وعنصرية : أو طبيعة عنصرية وطبيعة غير عنصرية، وهى تفرقة أخذها مفكرو الإسلام عن أرسطو الذى ميز بين الطبيعة الأثيرية التى

هى مادة الأفلاك ، والطبيعة العنصرية التى هى مادة عالم الـكون والفساد . فإذا قلنا إن جبريل يستطيع أن يظهر بأية صورة فى عالم الطبيعة بناحيتيه ، كان معنى هذا أنه مبدأ الحياة السارى فى كل صورة من صور هذا العالم .

(٩) « ولذلك نُسِبُوا إلى الـكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى » .

لما أحيا عيسى الموتى وخلق الطير من الطين وأتى بغير ذلك من الأمور الخارقة للعادة، ذهب الناس فى أمره مذاهب شتى . فمنهم من قال بحلول الله فيه فنسب كل هذه الخوارق إلى الله « المستور » خلف الصورة العيسوية : وهـذا هو الـكفر فى نظر ابن عربى إذ الـكفر معناه « الستر » . والإشارة هنا إلى قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » .

ولـكن بأى معنى ، ومن أى وجه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ؟ يقول إنهم لم يكفروا بقولهم إن الله هو المسيح ، ولا بقولهم إن المسيح هو عيسى ابن مريم، ولـكنهم كفروا بالقولين معاً : أى بقولهم إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره. فـكفرهم راجع إلى قولهم بالحلول: أى سترهم الحق وراء الصورة العيسوية وقولهم إنه حالٌّ فى هذه الصورة دون غيرها : مع أن الحق لم يحل فى صورة المسيح ولا فى غيرها، وإنما تجلى فى كل صورة من صور الوجود بما فيها صورة المسيح . وقد كان السبب فى كفرهم جهلهم بطبيعة الوجود وتقييدهم الحق بصورة معينة مع أنه منزه عن التقييد ، إذ لا صورة من صور الوجود أحق به من غيرها .

(١٠) « وكان النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدّها الذاتى » .

ظهر جبريل لمريم فى صورة بشرية ثم نفخ فيها كلمة الله : أى أنه كان فى هـذه

الصورة ولا نفخ . فالنفخ إذن ليست جزءاً من حد البَشَر ولو أنه يصدر عنه . أى أن ظهور جبريل فى صورة بشرية شىء ونفخه فى مريم بهـذه الصورة شىء آخر . كذلك الحال فى ظهور الحق فى صورة عيسى ؛ فإنه لا يلزم منه أن تـكون الألوهية التى هى صفة ذاتية للحق صفة لهذه الصورة الخاصة . أى أن تجلى الحق فى أية صورة من صور الوجود شىء وكونه عين هذه الصورة شىء آخر : أو أن الألوهية ليست جزءاً من حد الصورة التى يتجلى فيها الله ، كما أن النفخ ليس جزءاً من حد الصورة البشرية التى ظهر فيها جبريل . كان النفخ إذن من جبريل الروح لا من الصورة التى ظهر فيها . ولهذا ينسب النفخ إليه لا إليها ، كما أن الألوهية تنسب إلى الله لا إلى الصورة التى يتجلى فيها .

(١١) « كما قال تعالى : فإذا سويته . نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح فى كونه وعينه إليه تعالى » .

الإشارة هنا إلى قوله عز وجل « وإذ قال ربك للملائـكة : إنى خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (قرآن س ٣٨ آية ٧٢) فنسب الروح فى كون الإنسان وفى عينه إلى نفسه تعالى . أى نسبها إلى نفسه عندما وصف كيفية خلق الإنسان وعند ما أشار إلى عينه . أما الأولى فتعبر عنها الآية فى قوله « سويته ونفخت فيه » وأما الثانية فتعبر عنها فى قوله « من روحى » لأن عين الإنسان الحقيقية هى روحه التى هى روح الله .

أما فى حالة عيسى فالأمر بخلاف ذلك ، لأن الله تعالى عندما خلق الإنسان سوى صورته أولا ثم نفخ فيه من روحه فظهر فى الوجود بهذه الصورة الخاصة . ولـكن عيسى جاءت تسوية صورته الجسمية بعد أن تلقت أمه كلمة الله : أى بعد أن نفخ فيها روح الله . وقد اقتضى ذلك أن الروح الإلهى قد سرى فى جميع جسد عيسى قبل أن يسوى ذلك الجسد فى الصورة الخاصة . ومعنى هذا أن تسوية جسمه وصورته

البشرية قد تمّا معاً بالنفخ الروحى . وفى هذا تعليل لما قلناه من قبل (التعليق الثانى) من أن جسد المسيح ليس جسداً عنصريا يخضع للكون والفساد كسائر أجساد البشر ولكنه طبيعى نورى : أو طبيعى غير عنصرى .

(١٢) « فالموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد فإنها عن « كنْ » .

سبق أن أشرنا (التعليق الخامس) إلى أن ابن عربى يعتبر كل شىء فى الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهى الذى غالباً مايسميه بالروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، كما يطلق عليه أحيانا اسم جبريل على نحو ما رأينا فيما سبق .

وقد سميت الموجودات « كلمات » من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوين « كن » هذا كلام أهل الظاهر . أما حقيقة المسألة وباطنها فالكلمة « كن » رمز للعقل الإلهى الذى هو واسطة فى الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التى هى أعيان العالم. فهو البرزخ الذى تمر به الموجودات من وجود بالقوة ــ وجود معقول ــ إلى وجود بالفعل وهذه صفة من الصفات التى يصف بها ابن عربى ما يسميه بالكلمة «Logos» وبالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل وغير ذلك من الأسماء . فنحن لا نتردد إذن فى القول بأن كلمة التكوين هى الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى ــ ولكن لا الكلمة القولية « كن » بل الكلمة الوجودية على حدّ تعبير شراح الفصوص. وعلى هذا تكون الكثرة الوجودية كلمات لله من حيث هى تعينات جزئية أو مظاهر للكلمة بالمعنى المتقدم.

وإذا صح لنا أن نقول إن الكلمات التى يتلفظ بها الإنسان إنما هى صور للنَفَس الخارج من صدره، أمكننا أن نقول بالقياس إلى ذلك إن الكلمات الوجودية صور خارجية للنفس الرحمانى أو للذات الإلهية . ولا يبعد أن يكون مصدر هذه التعبيرات متصلا بالآية القرآنية : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » (س ١٨ آية ١٠٩). ولكننى أعتقد أن الاصطلاح قد تسرب إلى

مفكرى الإسلام من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية ومن كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فيها لا سيما فيلون .

يتساءل ابن عربى بعد ذلك فيقول « فهل تنسب الكلمة إليه (إلى الله) بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول « كن » فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التى نزل إليها وظهر فيها» ؟ أما إذا أخذنا كلمة التكوين بهذا المعنى الميتافيزيقى على أن المراد بها العقل الإلهى أو الحقيقة المحمدية التى هى واسطة فى الخلق، ونسبناها إلى الواحد الحق، كانت غير معلومة الماهية كما أن الحق نفسه غير معلوم الماهية . وأما إذا فهمناها على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقاً لأن الحق يتعالى عن التلفظ والنطق بالكلمات . وإذن يجب نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق كما كان الحال فى عيسى عليه السلام وأبى يزيد البسطامى الصوفى ، فإن الحق قد نزل إلى صورة هذين ـ كما نزل إلى صور غيرهما من الموجودات التى لا تحصى ـ وكانت لهما القدرة على الخلق وقالا لمخلوقاتهما كونى فكانت . فى هذه الحالة تكون نسبة الكلمة التكوينية إلى الصورة التى نزل إليها الحق نسبة حقيقية .

غير أننا إذا أضفنا الخلق إلى عيسى أو أبى يزيد أو أى كائن آخر يجب ألا ننسى أن الخالق فى الحقيقة ليس هو صورة عيسى أو أبى يزيد أو غيرهما ، وإنما هو النازل إلى تلك الصور ـ أى هو الروح الإلهى السارى فى هذه الصور . ففى نسبة الخلق إلى المخلوقات ضرب من التجوز ، كما أن فى نسبة كلمة التكوين ـ من حيث هى كلمة ـ إلى الحق ضربا من المجاز ، وهى لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق .

(١٣) « وإنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا »

كثرت فى هذا البيت وفى البيت الذى يليه الألفاظ المزدوجة المعنى فانبهم المراد

وكثرت فى تأويله الآراء . فكلمتا « عين » و « إنسان » إما أن يفهما بمعنى العين الجارحة وإنسان العين أو العين الباطنة وإنسانها الذى هو موضع السر منها ، وإما أن يفهما بمعنى الذات الإلهية والعالم : العين = الذات ، والإنسان = الإنسان الكبير = العالم . واللبس واقع حتى فى كلمة « إنَّا » فقد يكون المراد بها الجنس البشرى ، الإنسان الذى هو أكمل المخلوقات ، وقد يكون المراد بها المخلوقات كلها أو ما يطلق عليه سوى الله . ولكل من هذه التفسيرات أساس من كلام ابن عربى نفسه .

فالبيت إذن يحتمل أحد التأويلين الآتيين :

١ — إنك إذا تكلمت عن الإنسان الذى هو الإنسان الكبير أو العالم فاعلم أنه عين الذات الإلهية لا غيرها ، وهو عينها من حيث هو ظاهرها وهى باطنه . أو إن شئت فقل إن العالم عين الأسماء الإلهية التى هى عين الذات .

٢ — إنك إن تكلمت عن الإنسان الذى هو الجنس البشرى فاعلم أنه من حيث كمال صورته التى تتجلى فيها جميع كمالات الحق ، عين الحق التى يرى بها نفسه فى مرآة الوجود . وقد أشار إلى هذا المعنى ذاته فى الفص الأول فى قوله : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها : وإن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله الخ الخ » . فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهى أن يُعْرَف الحق ، وهو يعرف عن طريق الإنسان الذى يعرف الحق فى نفسه وفى غيره : فهو عينه لأنه أكمل مجلى من مجاليه ، وهو له بمثابة العين الباصرة الذى يدرك بها صاحبها ما حوله من الوجود .

وإلى هذا المعنى أيضاً أشار الحسين بن منصور الحلاج فى بيتيه المشهورين .

سبحان من أظهر ناسوتُه سرَّ سنا لاهوته الثاقب
حتى بدا لخلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب

غير أننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربى : فالأول حلولى يرى أن الله قد يحل فى الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته . أما الثانى فاتحادى يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله ، وأنه لا فرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار . ولذلك قال :

فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا

أى اعتبر نفسك هذا أو ذاك ، فأنت حق من وجه وخلق من وجه ، وأنت حق وخلق معاً . وإذا نظرت إلى نفسك هذه النظرة كنت مظهراً كاملا للاسم «الرحمن» الذى هو جماع الأسماء الإلهية كلها . وقد عرفنا فيما سبق أن المراد بالاسم الرحمن الاسم الذى يعطى الموجودات حظها من الوجود الذى تتطلبه أعيانها . فهو مرادف للوجود المطلق الذى هو الحق . وعلى ذلك فالإنسان هو المظهر الكامل للوجود كما أنه المظهر الكامل للأسماء (قارن الفص الأول : التعلق الخامس) .

(١٤) « وغذ خلقه منه تكن رَوْحاً وريحاناً »

ذكر فيما مضى تشبيه الحق السارى فى الخلق بالغذاء الذى يسرى فى الجسم ويقومه (الفص الخامس : التعليق الأول) . والمراد بالبيت : اعتبر الحق غذاء للخلق لأنه هو الذى يمد الخلق بوجودهم وحياتهم كما يمد الغذاء الجسم المتغذى بحياته . وقد عبر عن هذه الحياة بالريحان . أما الروح بفتح الراء وسكون الواو فهو الراحة ، والمراد به التفريج عن الكرب الذى كانت تضطرب به أعيان الموجودات التائقة إلى الوجود كيما تمنح الوجود . والخطاب هنا موجه إلى الإنسان الكامل — الخليفة — الذى هو سر الوجود وعلته . فبوجوده عمت الرحمة جميع الموجودات كما قلنا ، وشملتهم الراحة واستنشقوا رائحة الريحان .

على أن « التغذية » ليست من الحق للخلق فحسب ، بل هى من الخلق للحق

أيضاً ، فإن الخلق يغذى الحق بإظهار كالات أسمائه وصفاته التى لم تكن لتوجد لولا وجود الخلق . ولذلك قال .

« فأعطيناه ما يبدو به فينـا وأعطانا »

أى فأعطيناه الظهور وأعطانا الوجود .

« فصار الأمر مقسوما بإياه . وإيانا »

أى فصار أمر الوجود منقسما بين الحق والخلق: إذ هو حق فى خلق وخلق فى حق ، أو فصار المعطى منقسما إلى ما يعطيه الحق للخلق وما يعطيه الخلق للحق .

« فأحياه الذى يدرى بقلبى حين أحيانا »

الضمير فى أحياه عائد على الحق، والجار والمجرور فى « بقلبى » متعلق بأحيا أو بيدرى. والمعنى أن الجزء الخاص فى القلب الذى له صفة المعرفة قد أحيا الله فى القلب كما أحيا الله الناس. ومعنى إحياء الله فى القلب إيجاد صورة له فيه من صور المعتقدات . وهذا معنى طرقه ابن عربى مراراً فيما مضى . وفى ذلك قوله :

« لذاك الحق أوجدنى فأعلمه فأوجـده » (الفص الخامس)

وقد يكون للبيت معنى آخر وهو الذى ذهب إليه «بالى» فى شرحه على الفصوص إذ اعتبر الضمير فى أحياه عائداً على القلب المتأخر لفظاً المتقدم معنى : فأصبح معنى البيت على حد فهمه : أحيا قلبى بالحياة العلمية الحقُّ الذى يدرى قلبى ويعلم استعداده الأزلى : فهو يحيينا بالحياة العلمية الروحية كما أحيانا بالحياة الحسية .

« فـكنا فيه أكوانا وأعيانا وأزمانا »

« كان » فى كنا تفيد الاستمرار لا الزمان الماضى المنقطع كما فى قوله تعالى: « كان الله غفوراً رحيما » . والمراد أننا على الدوام فى الحق : ففيه كوننا ووجودنا وفيه ذواتنا التى هى أعياننا . وهذا إشارة إلى مايسميه أصحاب وحدة الوجود بمقام قرب الفرائض، وهو مقام الوحدة الذاتية الحاصلة بالفعل بين الحق والخلق . ولـكن هناك مقاما آخر

هو مقام قرب النوافل الذى يشير إليــه الحديث القدسى « لا يزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر الخ» وفى هذا المقام يتحقق العبد من وحدته الذاتية مع الحق فهو مقام اثنينية والأول مقام أحدية . ولا ضرورة إلى ماذهب إليه «بالى» من إرجاع الضمير فى «فيه» إلى عالم الغيب إذ لا ذكر له فى الأبيات :

« وليس بِدَائِمٍ فينا ولـكن ذاك أحيانا ».

الإشارة هنا إلى التجلى الشهودى لا التجلى الوجودى كما يقول «جامى» (شرح الفصوص جـ ٢ ص ١٧٢) . فالحق يتجلى بالتجلى الوجودى فى الخلق على الدوام ، ولـكنه لا يتجلى بالتجلى الشهودى ـ أى لا يدركه الخلق إدراكا ذوقياً شهودياً إلا فى فى بعض الأحيان . وليس إدراك الحق بالشهود رؤية بعين البصر أو البصيرة فهذا أمر برهن ابن عربى على استحالته فى مواطن عدة من هـذا الـكتاب ، وإنما المراد إدراك الوحدة الوجودية ذوقا فى مقام يسميه مقام الشهود وهو مقام الفناء .

(١٥) « فلذلك قَبِلَ النَّفَسُ الإلٰهى صور العالم » .

يظهر من ناحية الاشتقاق اللغوى أن كلمتى « النَّفْس » والنَّفَس آتيتان من أصل واحد، ولعل هذا راجع إلى اعتقاد القدماء بأن النفس ـ أو الروح ـ جوهر لطيف شفاف أكثر ما يكون شبها بالهواء الذى منه النَّفَس الحيوانى . ولهذا كان من السهل تصور انتقال الروح إلى الجسم بواسـطة النفخ كما صرح بذلك القرآن فى حكاية خلق آدم وعيسى : قال فى الأول : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » ، وقال فى الثانى : « ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا » . فالنفخ الإلهى كناية عن منح الحياة للجسم المنفوخ فيــه ، والنَّفَس الإلهى كناية عن النَّفْس أو الروح الإلهى .

ولـكن القرآن لم يتكلم عن نَفَسٍ إلهى يقبل صور الموجودات أو عن نَفْسٍ

إلهية تتفتح فيها صور العالم ، أى أن القرآن لم يحدثنا عن جوهر روحى عام تتعين فيه صور الموجودات فى العالم ، وإن ذكر لنا أن الله هو واهب الحياة لكل كائن حى . ولذلك كان من الواجب أن نبحث عن أصل ما يقوله ابن عربى فى هذا الصدد فى مصدر آخر غير القرآن ، وأغلب الظن عندى أنه استمد فكرة النفس الكلية التى تفتحت فيها صور العالم ، من الكتابات الهلينية المتأخرة المتأثرة بالفلسفة الهرميسية . فقد ذكر فى المقالة التاسعة من مجموعة الفلسفة الهرميسية(1) إن نَفَس الحياة السارى فى العالم على الدوام يمد الأجسام بما يتعاقب عليها من الصفات ، ويجعل من العالم كتلة واحدة حية . وفى موضع آخر « إن الحياة والعقل يُنْفَخان نفخاً فى كل ذى روح من الموجودات، وإن الله قد نفخ الحياة والعقل فى العالم منذ أنشأته » .

وليس هذا النَّفَس السارى فى الوجود الذى نفخ به الله فى كل كائن، سوى ما يسميه ابن عربى بالنفس الرحمانى على ما بين الفكرتين من اختلاف فى التفاصيل . وسواء أقلنا — كما يقول النص — إن النَّفَس الإلٰهى قد قبل صور العالم أو إن صور العالم قد قبلته ، فإننا فى الحالين يجب ألا نفهم من القبول والإعطاء معناهما الحرفى ، فإن اثنينية القابل والفاعل ليست إلا اثنينية اعتبارية كما قررنا فيما سبق .

ولما ذكر النفس الرحمانى وقارن بينه وبين النفس الحيوانى رأى أن ينسب إلى النفس جميع ما يستلزمه من التَّنفيس، وقبول صور الحروف والكلمات، ووجود الفاعل (النافخ) والقابل (المنفوخ فيه) وحرارة النَّفَس ثم برودته ، ورطوبته ، وصعوده وهبوطه وغير ذلك . أما التَّنْفيس وقبول صور الكلمات فقد مر ذكرهما، وأما الفاعل والقابل فهما الطبيعة وهيولى العالم على التوالى . والمراد بالطبيعة القوة الكلية السارية فى جميع الموجودات عقولاً كانت أو نفوساً ، مجردة كانت أو غير مجردة . ولهذا

(1) Hermetica B, W. Scott's translation vol. I, Libellus IX P. 183.

اعتبر العناصر وما فوق العناصر من أرواح علوية وما تولد عنهـا ، وأرواح السموات السبع، من صور الطبيعة . أما الفلاسفة المشاءون من المسلمين فالطبيعة عندهم هي القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي . فهي لذلك نوع من الطبيعـة الـكلية كما يفهمها الصوفية . ونسبة الطبيعة الـكلية إلى النفس الرحماني كما يقول القيصري (ص ٣٦١) أشبه بنسبة الصورة النوعية إلى الجسم الـكلي أو أشبه بنسبة جسم معين إلى الجسم من حيث هو .

(١٦) « وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية » .

في كلام ابن عربي شيء من التخبط في هذا الموضوع، فقد ذكر فيما مضى ما يُفْهَم منه أن الأجرام السماوية غير عنصرية بالرغم من أنها طبيعية ، وهـذا هو سر بقائها وعدم خضوعها لقانون الـكون والفساد . ولـكنه يقول هنا إن أرواح السموات السبع وأعيانها عنصرية لأنها تـكونت من دخان العناصر الذي هو ألطف وأدق صور المـادة . وقد وردت كلمة « الدخان » في القرآن بصدد خلق السموات في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » (س ٤١ آية ١٠) ، ولـكنها وردت أيضاً في هذا المعنى في نصوص أقدم من القرآن ذكر فيهـا الدخان على أنه عنصر خامس وأنه أعلى العناصر وأنقاها وألطفها . (راجع Hermetica P. 115, 123)

وعلى ذلك انقسمت الأشياء الطبيعية إلى قسمين : عنصرية وهي ما تألفت من العناصر الأربعة في العالم الطبيعي ، وما تألفت من دخان العناصر وهي الأجرام الفلـكية والأرواح التي تدبرها ، وكذلك كل ما تولد عن هذين . أما الطبيعية غير العنصرية فهي الأرواح التي فوق السموات السبع وهي المجردات من النفـوس والعقول ، مثـل روح العرش وروح الـكرسي وغيرها . وطبيعة هـذه نورية لا عنصرية : أي غير مادية كما أسلفنا . فهناك إذن فرق بين طبيعة الملائـكة المتولدة

فى الأفلاك والملائكة التى فوقها، لأن طبيعة الأولى عنصرية كطبيعة أجرام الأفلاك نفسها، فى حين أن طبيعته الثانية نورانية .

(١٧) « فلهذا أُخْرِج العالم عن صورة من أوجدهم وليس إلا النَّفَس الإلٰهى ».

ليس المراد بإخراج العالم هنا خلقه من العدم ، بل إظهاره بالصورة التى هو عليها. والذى أخرج العالم بالصورة التى هو عليها هو النَّفَس الإلهى الذى قبل جميع صور الوجود ، أو هو حضرة الأسماء الإلهية كما سبق أن ذكرنا. فالعالم الذى هو «الإنسان الكبير» خلق على صورة الحق - بل هو صورة الحق ، كما أن آدم - العالم الأصغر - قد خلق على صورة الحق . والفرق بين الصورتين أن الأولى صورة مفصلة والأخرى مجملة ، والأولى مركبة من أكوان وصور مختلفة ، والأخرى كون واحد جامع يحتوى ما فى العالم كله أعلاه وأسفله .

ولما كان النفس الإلهى قد قبل الأضداد وتفتحت فيه الكثرة الوجودية المتناقضة كل أنواع التناقض ، ظهر العالم بصورة من أوجده فانعكس فيه كل ما هو فى الأصل الذى صدر عنه وظهر فيه التقابل والتناقض أيضاً . ويستوى عند ابن عربى أن نقول إن الأسماء الإلهية تعددت وتناقضت لظهور أحكام الكثرة الوجودية فيها ، أو أن العالم وقع فيه الكثرة والتناقض من أجل ظهور أحكام الأسماء الإلهية فيه .

(١٨) « ثم إن هذا الشخص الإنسانى عَجَنَ طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يمينا » .

الشخص الإنسانى هو آدم أو الجنس البشرى . وقد عجن الله صورته بيديه المتقابلتين أى أظهر فيه كمالات أسمائه وصفاته المتقابلة : وهى أسماء الجمال وأسماء الجلال. على أن الأسماء والصفات الإلهية المتقابلة لم تظهر فى الصورة الإنسانية وحدها ، بل هى ماثلة فى جميع مظاهر الوجود .

أما وصفه يدى الحق بأن كلتيهما يمين فيرجع فيما أرى إلى سببين :

الأول : أن اليد اليمنى أقوى وأشدُّ فى عملها عادة من اليد اليسرى . وإذا فهمنا أنه يريد باليدين هنا أسماء الجمال وأسماء الجلال ، أدركنا أنه يريد أن يقول إن جميع الأسماء الإلهية متكافئة فى قوة فعلها وتأثيرها فى الوجود،وإن الصفات الإلهية المتقابلة أيضاً متكافئة فى قوة ظهورها فى الموجودات .

الثانى : أن اليد اليمنى عادة هى اليد التى تعطى.فكأنه يريد أن يقول إن الأسماء الإلهية والصفات متكافئة فى إعطاء الوجود ما هو عليه من الصفات والخصائص .

فاختلفت اليدان ظاهراً فقط واتحدتا فى الحقيقة ؛ وقد اختلفتا لأن الطبيعة التى يؤثران فيها مختلفة متقابلة، ولا يؤثر فيها إلا ما يناسبها .

(١٩) « ولما أوجده باليدين سمّاه بَشَرًا للمباشرة اللائقة بهذا الجناب » .

عقد صلة لفظية ـ ولكنها بعيدة ـ بين كلمتى « بَشَر » و « مباشرة » وقال إن الإنسان سمِّىَ بشراً لأن الحق تعالى باشر عجن طينته بيديه بطريقة تليق بالجناب الإلهى. والمباشرة التى تليق بالجناب الإلهى فى نظر ابن عربى ليست المباشرة « بلا كيف » كما كان يقول مثبتو الصفات ، بل إظهار الكمالات الإلهية المودعة فى الأسماء (المعبر عنها باليدين) فى الصورة البشرية التى خلقها الله على صورته (قارن الفص الأول) .

على أن كلمة «الجناب» قد يراد بها جناب الإنسان : أى أن يدى الحق توجهتا إلى خلق الإنسان ومباشرة ذلك الخلق على نحو يليق بالكرامة الإنسانية.ولكن التفسير الأول أولى وأدنى إلى المراد .

ولما كان الإنسان وحده هو الذى توجهت يدا الحق إلى مباشرة خلقه على نحو ما شرحنا ،كان أفضل الأنواع العنصرية إطلاقاً . ولكنه لم يفضلها إلا بأن الحق باشر خلقه بيديه جميعاً : أى أنه أظهر فيه جميع كمالات أسمائه وصفاته ، وغيره من الكائنات العنصرية لا تظهر فيه هذه الكمالات مجتمعة . فالإنسان ـ من هذا الوجه ـ أفضل من الملائكة العنصريين : أى ملائكة السموات السبع. أمامن فوق

هؤلاء من الملائكة فهم أفضل منه . ولهذا قال الله لإبليس لما أبى السجود لآدم « أستكبرت أم كنت من العالين؟ » أى أستكبرت على من هو عنصرى مثلك ، أم كنت من العالين عن العناصر؟

(٢٠) « فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان فى ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس الهموم إلى آخر ما وجد » .

قد ذكرنا مراراً أن الأسماء الإلهية يقتضى تطبيقها وجود المألوه الذى هو العالَم وأنه — على حد قول المؤلف — لولا التَّنفيس عن هذه الأسماء بإظهار آثارها فى الصور الوجودية التى ظهرت فيها، لأحست بكرب عظيم لما يحتبس فيها حينئذ من قوة خالقة لا تجد ما تخلقه. وفى هذا التصوير المجازى للقوة الخالقة فى الوجود معنى فلسفى عميق، إذ يتصور ابن عربى الحقيقة الوجودية على أنها شىء يندفع من ذاته إلى الظهور دائماً ويتحوَّل فى كل لحظة ما استقر فيه من كوامن القوة إلى صور وجودية فعلية .

وأول أثر ظهر لهذا التَّنْفيس الوجودى كان فى حق الحق ذاته ، لأن أول مرحلة من مراحل ظهور الحق كانت تجليه لنفسه فى نفسه فى صور أعيان الممكنات ، أو فى الحضرة الأسمائية وهى الفيض الأقدس الذى أشرنا إليه (راجع الفص الأول: التعليق الثالث) . ثم توالت الفيوضات بعد ذلك فى صورة تنازلية إلى آخر ما وجد من الممكنات، وهذا هو المعبر عنه بالفيض المقدس . وفى كل فيض : أى فى كل حال يتجلى فيها الحق فى الخلق ، « تنفيس » بالمعنى الذى شرحناه .

(٢١) « فالكل فى عين النفَس　　كالضوء فى ذات الْغَلَس » الأبيات

النَّفَس بمثابة الجوهر الهيولانى الذى تتفتح فيه صور الوجودات ، وإذا أخذناه فى إطلاقه وعدم تعينه كان بعيداً عن الإدراك والتصور ، وهذا هو السر فى تشبيهه بالظلمة الحالكة . أما إذا نظرنا إليه من ناحية ظهور « الكل » فيه أمكننا أن ندرك صور « الكل » فى فحمة هذا الظلام، لما سكب الحق على هذه الصور من نور الوجود

ولما كان الظلام لا يمكن إدراكه إلا عن طريق ما يتخلله من النور ، لم ندرك « النَّفَس الإلهى » إلا عن طريق ما تفتح فيه من صور الوجود .

ولكن كيف ظهر الخلق فى الحق؟ أو كيف تفتحت صور الوجود فى النَّفَس الإلهى؟ كيف ظهر الخلق ؟ هذا سؤال حاول الإجابة عنه أهل النظر بالبرهان ، وأجاب عنه الصوفية بالكشف، وطريق أهل النظر عقلى منطقى، وطريق الصوفية ذوقى شهودى. أما الأولون فلما طلبوا حقيقة الأمر وأعياهم مطلبها قعدوا عن طلبها واستكانوا . وأما الآخرون فجدوا فى الطلب حتى وصلوا إلى غايتهم وشاهدوا الأمر شهوداً عينياً ليس فيه لبْسٌ أو تأويل .

أما صاحب النظر فيرى أمر الخلق كما يرى النائم حلماً من الأحلام : أى أنه يرى رمز الحقيقة لا الحقيقة نفسها . وإلى أصحاب النظر (الفلاسفة) يشير بقوله :

والعلم بالبرهان فى   سلخ النهار لمن نعس

أى والعلم بمسألة الخلق وظهور الكل فى النفس الإلهى من خواص الناعسين الذين تبدو لهم الحقيقة فى ثوب من الخيال ، فيطلبون تأويلها كما تبدو للنائم الحقائق فى صور الأحلام . وسلخ النهار رمز لآخر مرحلة من مراحل السلوك إلى الحق .

فيرى الذى قد قلته   رؤيا تدل على النفس

أى فيرى الأمر الذى شرحته كما يرى الحالم رؤياه لا كما يرى العارف رؤيته .

فيريحه من كل غم   فى تلاوته عبس

أى فتريحه هذه الرؤيا الناقصة من كل غم يشعر به من جراء الحيرة العقلية التى يشعر بها إزاء هذه المشكلة . والمراد بعبس هنا القلق والحيرة لا السورة القرآنية المسماة بهذا الاسم (س ٨٠) .

أما أصحاب الكشف والشهود فيشير إليهم بقوله :

ولقد تجلى للذى   قد جاء فى طلب القبس

أى ولقد تجلى هذا الأمر وظهر على حقيقته لأولئك الذين جدوا فى الطلب وسموا وراء النور (الله) . والإشارة هنا إلى موسى الذى قال لأهله « امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى . فلما أتاها نودِىَ يا موسى إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوًى » (قرآن س ٢٠ آية ١٠ ـ ١١) .

فموسى جاء فى طلب القبس فرآه ناراً وهو نور . وكذلك كل سالك إلى الله يطلب هذا النور .

فرآه ناراً وهو نو ر فى الملوك وفى العسس

أى أن موسى رأى الحق فى صورة النار وهى فى الحقيقة النور الذى ظهر فى كل شىء فى الوجود : أعلاه ـ وهو المشار إليه بالملوك ـ وأسفله، وهو المشار إليه بالعسس. واستعمال كلمة العسس للمظاهر الوجودية الدنيا لا يخلو من مغزى ، لأن العسس وهم حراس الليل ، لا يظهرون فى صورة كاملة واضحة لاشتمال الليل عليهم ؛ وكذلك المظاهر الوجودية الدنيا لا يظهر فيها كمالات النور الإلهى واضحة لقصور استعدادها عن قبول ذلك النور . أما الملوك وهم أظهر الناس، فهم رمز للمجالى الإلهية العليا التى قبل استعدادها أكبر قسط من النور الإلهى .

ويمكن أن يكون معنى البيت ـ كما يفهمه القيصرى ـ أن الحق (النور) ظهر للكاملين من العارفين ـ وهم الملوك ـ ولأولئك الذين هم أقل حظاً فى الكمال منهم ـ وهم العسس ـ .

بعد ذلك أشار إلى إفلاس طرق الفلاسفة فى الوصول إلى الحقيقة وابتئاسهم فى قوله:

فإذا فهمت مقالتى فاعلم بأنك مبتئس

ثم عرج على قصة موسى ثانية فقال لو أنه طلب الحق فى صورة أخرى غير صورة القبس لرآه فى الصورة التى طلبه فيها ، لأن الحق يظهر فى كل صورة من صور الموجودات ولا يخيب أمل عبده فيه . فمن طلب الحق فى شىء وجده : وهذا بالضبط

الحق المعتقد فيه لا الحق المطلق كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فمن الجهل إذن فى نظر ابن عربى أن تطالب الحق فى صورة معينة وتقول هو ذى دون غيرها من الصور، فإن ذلك عين الكفر الذى وقع فيه المسيحيون . بل اطلبه فى أية صورة من الصور ولا تحصره فيها فإن الحقيقة تمنع من الحصر والتقييد . اجعل قلبك هيولى المعتقدات كلها وشاهد الحق فى كل شىء . هذا هو الدين العام الذى يدعو إليه ابن عربى وقد سبق شرحه فيما مضى (راجع مثلا الفص ١٢ التعليق ٢) .

أما الإشارة إلى طلب موسى فى قوله :

لو كان يطلب غير ذا　　　لرآه فيه وما نكس

(٢٢) « مقام حتى نعلم » .

هذا هو مقام الفرق أى مقام التمييز بين الواحد والكثرة . وقد قام الحق بالنسبة لعيسى عليه السلام فى هذا المقام عند ما سأله عن صحة ما نسب إليه من الأقوال مما ورد ذكره فى القرآن فى سورة المائدة : (آية ١١٦ ـ ١١٧) وترجع تسمية هذا المقام « بمقام حتى نعلم » إلى قوله تعالى : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم (قرآن س ٤٧ آية ٣١) . فهنا وضع الحق نفسه فى مقام من يأخذ علمه بالناس من الناس أنفسهم مع أن علمه قديم سابق عليهم . هذا إذا نظرنا إلى اثنينية العالم والمعلوم ـ الحق والخلق ـ ولكن الحقيقة تأبى الاثنينية إذ العالم عين المعلوم . وكذلك الحال فى عيسى الذى أقامه الحق مقام المسئول وطلب منه معرفة حقيقة ما قاله الناس فى ألوهيته . هذا مقام «حتى نعلم» أيضاً، وهو مقام اثنينية اعتبارية ووحدة حقيقية .

وغنى عن البيان أن ما أورده الحق سبحانه فى القرآن من حديث بينه وبين عيسى إنما قصد به أمر آخر غير ما يقصده ابن عربى : ويستوى عنده أن هذا الحديث قد وقع بالفعل أو لم يقع ؛ ولكنه يأخذه على أنه مثال يوضح به وحدة السائل والمسئول

ووجود الكثرة في عين الوحدة . ولذلك فسر جميع الآيات التي وردت في هذا الخطاب تفسيراً يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود : كقوله مثلا في تفسير : « إن كنت قلته فقد علمته » أي علمته «لأنك أنت القائل، ومن قال أمراً فقد علم ما قال : وأنت اللسان الذي أتكلم به » الخ . وكقوله : « تعلم ما في نفسي » : والمتكلم الحق . ولا أعلم ما فيها (بدلاً من قوله تعالى : ولا أعلم ما في نفسك). فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر » . يريد بذلك أننا إذا نظرنا إلى عيسى من حيث هو صورة من صور الحق قلنا إنه ليس له علم بذاته . وإذا نظرنا إليه من حيث إنه الحق متجلياً بهذه الصورة العيسوية الخاصة التي قالت ما قالت ، نسبنا إليه العلم . والمراد بالأثر خلق عيسى الأشياء وتصرفه فيها . فالعلم المنفى عن عيسى إنما نفى عنه من حيث صورته الشخصية لا من حيث حقيقته .

(٢٣) « فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها » .

أوردت المخطوطات التي رجعت إليها كلمة « تثنية » . ويرفض القيصري هذه القراءة لسببين : الأول : أن الاثنينية لا يمكن أن توصف بأنها روحية إلهية بينما يمكن وصف التنبئة بهما . الثاني : أن عنوان الفص هو الحكمة النبوية لا الحكمة الثنوية . والنبوية والتنبئة مشتقان من أصل واحد . ولرفض القيصري ما يبرره ، ولكنه يجب ألا ننسى أن ابن عربي يفيض ـ في هذا الجزء من الفص ـ في شرح الآيات القرآنية السالف ذكرها على أساس فكرته في وحدة الاثنينية والجمع (راجع شرح القيصري ص ٢٦٨) .

(٢٤) « إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل » .

شرحنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب معنى الأمر الإلهي وفرقنا بين الأمر التكليفي والأمر التكويني . وكذلك شرحنا الصلة بين الأمر الإلهي والجزاء على طاعة العبد ومعصيته .

كل من يؤمر بأمر إلٰهى يتصوَّر منه الامتثال لهـذا الأمر ، وإلا كان أمر من لا يتصور منه الامتثال ضرباً من العبث . ولـكن العباد منهم من يمتثل ومنهم من لا يمتثل حسبما قدر فى طبيعتهم من الأزل . فإن بعض أعيان الوجودات طبعت أزلا على الطاعة فى حين طبع غيرها على المعصية . ولـكن هذا لا يمنع –فى نظر ابن عربى– من توجيه الأوامر الإلٰهية إلى الجميع على السواء، لأن الجميع يتصور فى حقهم امتثال ما أمروا به .

ومهما تـكن استجابة العبد لأوامر الله التكليفية ، فإنهـا امتثال تام لأوامره التكوينية : أى أن العبد الذى يعصى الأمر التكليفى إنما يطيع بفعله هذا الأمر الإلٰهى التكوينى . (قارن الفص الثامن التعليق ١ ، ٢ ، ٦) .

(٢٥) فـكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر » .

المراد بالغيب ضمير الغائب « هم » فى مثـل قوله تعالى : « هم الذين كفروا » . والشهود الحاضر هو الحق الظاهر المتجلى فى صور أعيان الممكنات . هذا إذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها «حق» . أما إذا نظرنا إليها من حيث إنها خلق وأثبتنا للخلق وجوداً ، فقد سترنا الحق وراء صورها . وهذا معنى قوله أن الغيب (والمراد به الخلق المشار إليه بالضمير هم) ستر للمشهود الحاضر . أما أن الحق هو المشهود الحاضر، فذلك لأن أعيان الممكنات فى ذاتها عدم محض ولم تبرح كذلك لأنها صور معقولة فى عالم الغيب العلمى: وهذا هو الوجه الذى يرتضيه ابن عربى الذى يُغَلِّب جانب الحق على جانب الخلق دائماً فى وحدته الوجودية .

وقد اختار قوله تعالى : « هم الذين كفروا » لا ليوضح فـكرته بضمير الغائب الوارد فيها فحسب ، بل ليفهم كذلك كلمة « كفروا» فهماً خاصاً يدعم به هذه الفكرة. فـكفروا هنا ليست بمعنى لم يؤمنوا ، بل بمعنى ستروا أو أخفوا، وهذا هو المعنى الحرفى

الكاملة . فهم كفروا أى ستروا الحق وراء صورهم فأخفوا بذلك حقيقتهم . إن العالم كله حجاب على الحق ، فمن أثبت للعالم وجوداً فقد وضع أكثف حجاب بينه وبين الحق .

(٢٦) «حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت فى العجين فصيرته مثلها»

العجين هو الناحية البشرية فى الإنسان ـ الناسوت . والخميرة ما فى الإنسان من لاهوتية يستطيع بها الوصول إلى مقام الفناء فى الله ، ويتحقق بوحدته الذاتية معه ، بعد أن يتخلص من قيود عبودية أنانيته . والحضور هو الوصول إلى هذا المقام . فإذا حصل العبد فى مقام الفناء غلبت لاهوتيته ناسوتيته أو انمحت ناسوتيته وتحقق بالوحدة الكاملة .

الفص السادس عشر

(١) يبحث هذا الفص فى مسألتين هامتين إلى جانب مسائل أخرى كثيرة تتصل بهما: الأولى الرحمة الإلهية: معناها وأقسامها. وقد سبقت الإشارة إلى الرحمة فى النصوص التى علقنا عليها. ولكننا هنا بإزاء شرح أوفى لأحد قسمى الرحمة وهو رحمة الوجوب.

وليس لاقتران اسم سليمان عليه السلام بالحكمة الرحمانية فى عنوان الفص من سبب ظاهر إلا ما ورد فى القرآن فى قصته مع بلقيس والكتاب الذى أرسله إليها يدعوها فيه إلى الله، وفى فاتحة الكتاب قوله: « إنه من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم ». فليس هذا الاقتران إذن إلا أمراً عرضياً صرفاً، ولو ذكر اسم رسول آخر غير سليمان فى معرض ذكر سليمان لسميت الحكمة باسمه. ولكن هذا شأن ابن عربى فى اختيار معظم عناوين فصوصه.

المسألة الثانية الهامة هى مسألة الملك والخلافة والتصرف، وهذه أيضاً متصلة بسليمان على نحو ما فصله القرآن فى شأنها.

(٢) « فأخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى، ولم يكن كذلك ».

يذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان عليه السلام قد ذكر اسمه قبل اسم الله تعالى فى كتابه إلى بلقيس عند ما قال: « إنه من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم »، ولكن ابن عربى يخطىء هذا الرأى لما يقتضيه من نسبة الجهل وعدم البصر بما يليق نحو الجناب الإلهى إلى رسول كسليمان. وحجته فى ذلك أن الجملة الأولى وهى

« إنه من سليمان » ليست جزءاً من كلام سليمان إلى بلقيس ، بل هى إخبار منها لقومها بأنها أُلْقِىَ إليها كتاب من سليمان . أما أول الكتاب فهو « بسم الله الرحمن الرحيم » .

ومن الناس من يعتبر الجملة الأولى جزءاً من كتاب سليمان إلى بلقيس ويلتمس لسليمان عذراً فى تقديم اسمه على اسم الله ولا يعد ذلك جهلا من الرسول ، بل عملا قصد به إلى غاية خاصة ، وذلك أن سليمان لما علم أنه ليس من عادة الملوك الاحتفاء برسالات الأنبياء ولا تكريم حامليها ، بل لقد يدفعهم الشطط فى امتهانها وتحقيرها إلى تمزيقها أو إحراقها أو التمثيل بها أى نوع من أنواع التمثيل كما فعل كسرى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لما علم سليمان كل ذلك ، قدم اسمه على اسم الله لكى يعرض اسم هو أولا لمثل هذه الإهانة إن وقعت . وهذا تعليل فى نظر ابن عربى فى غاية الضعف ، إذ لو كان فى نية بلقيس أن تمتهن كتاب سليمان بالإحراق أو التمزيق لأصابت هذه الإهانة كل ما فيه ، ولما منعها من فعلها تقديمُ أحد الاسمين على الآخر.

(٣) « فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم » .

على هذين الاسمين الإلهيين : الرحمن والرحيم الوارد ذكرهما فى كتاب سليمان إلى بلقيس ، والواردان أيضاً فى فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم بنى ابن عربى فكرة فلسفية من أخصب الأفكار فى مذهبه . وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق ، ولكنهما يستعملان فى اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحق» باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف . فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان ، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب . ورحمة الامتنان هى الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق ، وليست إلا منح كل كل موجود وجوده على النحو الذى هو عليه فى غير مقابلة أو عوض . فهى الرحمة التى أشار الله إليها فى قوله : « ورحمتى وسعت كل شىء » ، وهى مرادفة للوجود أو

لمنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أى صلة بمعانى الشفقة أو العطف أو العفو ، وإن كنا نستطيع أن نقول فى ضرب من التجوز إن الحق تجلى فى صور الممكنات وخلع عليها وجوده شفقة منه بها وعطفاً منه عليها .

أما رحمة الوجوب فهى التى أوجبها الحق على نفسه فى قوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ، وفى قوله : « فسأكتبها للذين يتقون الخ » . وقد يراد بها إحدى رحمتين :

الأولى : ما يمنحه الحق من الوجود للكائنات بحسب ما هى عليه فى أعيانها الثابتة ، فإن هذه الأعيان تطلب بمقتضى طبيعتها وما جبلت عليه أن يكون وجودها على نحو خاص ، وليس للحق إلا أن يمنحها ذلك الوجود لأنها توجب عليه ذلك المنح . وليس هذا الوجوب وهذه الضرورة إلا الجبرية التى أشرنا إليها فيما سبق . (راجع الفص الثانى التعليق ٣ والفص الخامس التعليق ٤ و ٦ و ٧ الخ الخ) .

الثانية : ما يمنحه الحق من رحمته للعباد بحسب أفعالهم . وهذه أيضاً واجبة عليه لأن العدل يقتضيها . وهو مذهب المعتزلة . وإليه أشار بقوله : « فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد ــ بما ذكره الحق من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد ــ حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة » .

ولكن لما كان منح الله الخلق ما يستحقون سواء بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة أو بحسب ما تقتضيه أعمالهم ، داخلا تحت الفعل الإلهى الأعم وهو منح الله الوجود لجميع الموجودات ، لما كان كذلك ، دخل الاسم الرحيم فى الإسم الرحمن دخول تضمن كما يقول ، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أى واهب الوجود إطلاقا سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق ، أو حقاً عليه لهم .

وقد عولجت بعض نواحى هذه المسألة الهامة فى شىء من التفصيل فيما مضى . راجع صلتها بمدح الله لأفعال العبد وذمها : الفص السابع : التعليق ٤ ؛ وصلتها

بمسألة العقاب والثواب فى نفس الفص : التعليق ١١ ؛ ومنزلتها من مذهب المؤلف فى الجبر . الفص الخامس : التعليقات ٤ ، ٦ ، ٧ والفص الثامن : التعليق ٦ . وعن المعنى الميتافيزيقى والمعنى الخلقى للرحمة : الفص العاشر : التعليق ٢ وافتتاح الفص الحادى والعشرين .

(٤) « ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه » .

أى ومن كان من العبيد يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقاً لأفعاله فإنه يعلم مَنْ هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ! والفاعل لجميع الأفعال على الحقيقة هو الله.وقد يكون المراد بها أيضاً أن العبد الذى يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله يعلم مايَفْعَل منه: أى يعلم العضو الذى يقوم بالعمل فيستحق الجزاء. ويؤيد هذا التأويل أن المؤلف أخذ بعد ذلك مباشرة فى شرح أعضاء الإنسان المقسَّم بينها العمل، ولـكنه يعود إلى المعنى الأول وهو المعنى المتصل بمذهبه فى وحدة الوجود حيث يقول « وقد أخبر الحق أنه تعالى هويةً كل عضو منها . فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد » .

فعلى الوجهين جميعاً نراه يقرر أن الأفعال كلها للحق لأنه هوية كل فاعل وهويته سارية ــ أو على حد قوله ــ مدرجة فى جميع ما يفعل ومن يفعل ، لا فرق فى ذلك بين عاقل وغير عاقل وبين حى وغير حى . ولـكن هويته مدرجة فى صور الفاعلين على نحو وجود المعنى الـكلى فى جزئياته لا على نحو وجود المتمكن فى المـكان . فنظريته إذن ليست نظرية حلول أو اثنينية ، كما أنها لا تشبه نظرية الأشاعرة فى خلق الأفعال لأن الله لا يخلق الفعل على يد العبد ويتخذ من العبد أداة لظهوره كما يقولون ، بل يفعل الفعل الصادر عن صورة العبد وهو فى الوقت نفسه عين تلك الصورة : وهـذا ما لا يمكن للأشاعرة أن يسلموا به .

(٥) « بل هى من المُلْك الذى لا ينبغى لأحد من بعـده ، يعنى الظهور به فى عالم الشهادة » .

بعد أن شرح أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدى العباد ، وأن الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق ليس إلا الفرق بين اسم الله الباطن واسمه الظاهر، أو اسمه الأول واسمه الآخر ، قال إن هـذا علم لا يغيب عن سليمان ؛ بل هو جزء من المُلك الذى طلبه سليمان من الله حيث قال «وهب لى مُلـكاً لاينبغى لأحد من بعدى» ولم يكن ذلك المُلْك شيئاً خاصاً به دون غيره ، بل كان مُلـكاً منحه الله أناساً قبـل سليمان وبعده . ولـكن سليمان وحده اختص من بين سائر الخلق بالظهور به فى عالم الشهادة . فقد منح الله سليمان قوة التصرف فى الـكائنات حيها وميتها ، إنسها وجنها وهى قوة منحها غير سليمان من قبله ومن بعده . ولـكنه وحده كان مأموراً من الله بالظهور بها لأن الله أعطاه الخلافة الظاهرية وهى المُلك : وهذه من مستلزماته .

(٦) « ورحمتى وسعت كل شىء حتى الأسماء الإلٰهية : أعنى حقائق النسب ، فامتَنَّ علينا بنا » .

النسب هنا هى النسب بين الحق والخلق أو بين الواحد والـكثير ـ الله والعالم . وليست هذه النسب سوى الأسماء الإلهية ـ لا مجرد الألفاظ الدالة على هـذه الأسماء ، بل حقائق الأسماء . ومن رحمة الله الامتنانيه التى وسعت كل شىء رحمته بهذه الأسماء بأن حقق وجودها عن طريق وجود مظاهرها ومجاليها وهى العالم المرموز إليه «بنا» فى قوله « فامتن علينا بنا ». فنحن (العالم) نتيجة رحمة الامتنان التى رحم بها الحق الأسماء الإلهية لأنه بإيجادنا أوجدها ، وإيجاد أى شىء هو عين الرحمة به ، لا فرق فى ذلك بين ما هو خير وما هو شر، وما هو حسن وما هو قبيح ، وما هو طاعة وما هو معصية . فإن هذه كلها معان تضاف إلى مقولة الوجود لاعتبارات خاصة خارجة عن مفهوم الوجود ذاته . والذى تتعلق به رحمة الامتنان هو الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود شر أو خير أو وجود طاعة أو معصية . أما ظهور الأشياء فى الوجود على النحو الذى هى عليه فمن رحمة الوجوب لا من رحمة الامتنان، لأن ظهور

أى موجود بصفة ما أو على نحو ما راجع إلى طبيعة الوجود ذاته وما توجبه هـذه الطبيعة . ولهذا قال « ثم أوجبها على نفسه » ، أى فى قوله « فسأ كتبها » بظهورنا لنا : أى بظهور العالم لنا على النحو الذى ظهر فيه .

(٧) « فعلى من امتن وما ثَمَّ إلا هو ؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل » .

بعد أن بيَّن أن الحق سبحانه قد أفاض برحمة امتنانه الوجودَ على الخلق بأن ظهر فى صوره ، قال إن الحق هو هوية الخلق ولا اثنينية فى الأمر على الإطلاق . فلم يمتن الحق إلا على نفسه ولم يرحم إلا نفسه : أى لم يظهر هذا الوجود الإضافى إلا فى ذاته . ولـكن هـذه لغة الوحدة أو لغة الجمع على حد قول الصوفية . وهنالك لغـة الـكثرة فى مقام التفصيل الذى هو مقام الفرق،وهذا المقام له حكمه، وإلا كيف نفسر اختلاف الخلق فى الصور وتفاوتهم فى درجات معرفتهم وما إلى ذلك من الفروق التى نلمسها فى نواحى الوجود ؟ لا يمكن أن نفسر هذا كله إلا إذا تـكلمنا بلسان الفرق بين الذات الواحدة وصورها الوجودية المختلفة مع اتحاد هذه الصور فى العين .

هذا، وقد قرأ بعض الشراح كلمة التفضيل (بالضاد) بدلاً من التفصيل (بالصاد) قائلين إن المراد أننا يجب أن نعترف بمبدأ التفضيل بين الصور الوجودية ـ بالرغم من اتحادها فى العين ـ لـكى نفسر اختلاف ما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم وغيرها . ولـكن القراءة الأولى أدق فى نظرى .

وليست المفاضلة ـ فى مقام التفصيل الوجودى ـ حاصلة بين المظاهر الوجودية وحدها ، بل هى حاصلة كذلك بين الصفات الإلٰهية ذاتها . فالعلم أفضل من الإرادة فى تعلق كل منهما بالأمور المعلومة والمرادة، والإرادة أفضل من القدرة فى تعلق كل منهما . وكذلك السمع والبصر الإلٰهى وجميع الأسماء الإلٰهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض .

أما فضل العلم الإلٰهى على الإرادة فلعمومه وشمول تعلقه بكل ما هو معلوم سواء أكان أمراً وجودياً أم عدمياً، موجوداً بالقوة أم بالفعل ، ممكن الوجود أم مستحيل الوجود . وأما فضل الإرادة على القدرة فلتقدمها عليها ولأن تعلقها أعم من تعلق القدرة .

(٨) « وهو السميع البصير . فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان ».

السميع والبصير اسمان من أسماء الله . ويمكن أن يقال إن التفاضل واقع بينهما على نحو ما تتفاضل الأسماء الإلٰهية كما ذكرنا. ولكن فيلسوف وحدة الوجود يفسرها هنا تفسيراً آخر . وهو أن الحق سبحانه عند ما وصف نفسه بأنه السميع والبصير لم يرد مجرد حمل صفتى السمع والبصر على نفسه، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذى يسمع فى كل مايسمع ومن يسمع، والذى يبصر فى كل مايبصر ومن يبصر. هذه هى ناحية التشبيه فى مذهب ابن عربى الذى أشرنا إليه ، وهو تشبيه يكاد يوقعه فى التجسيم المحض . ولكنه يخفف من شناعة هذا التشبيه بما يذكره عن تنزيه الحق بمعنى إطلاقه — فى ذاته — عن كل قيد وكل تحديد . فهو ليس هذا السامع أو ذاك ، ولا هذا المبصر أو ذاك ، بل هو عين كل ما يسمع وما يبصر. وبهذا يصدق على الحق أنه « ليس كمثله شىء » لأنه لا يشبه أى شىء من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها .

وعلى هـذا ، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلٰهية، قلنا إن صفة البصر أكمل وأفضل من صفة السمع . وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذى يسمع فى ذات كل سامع ، ويبصر فى ذات كل مبصر ، كان التفاضل حاصلاً بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلٰهية . قارن فى مسألة التنزيه والتشبيه الفص الثالث : تعليق ١ ، ٢ الخ .

(٩) « وما ثَمَّ إلا حيوان ... إلى قوله فإنها الدار الحيوان » .

ليست الحياة قاصرة على نوع معين من المخلوقات كما يظن المحجوبون بل هى مبدأ عام سار فى الوجود بأسره. وهذا معنى قوله « فما ثَمَّ إلا حيوان » : أى فما فى الوجود إلا ذو حياة ، وإن كانت هـذه حقيقة تخفى عن إدراك بعض الأفهام وتتجلى للبعض الآخر بطريق الـكشف والذوق . أما سريان الحياة فى الوجود كله فلأنها صفة من صفات الحق تتجلى فى كل موجود بحسب استعداده وأهليته ؛ ولذا بدت واضحة جلية فى بعض الـكائنات فوصف بأنه حى ، وبدت فى غيرها أقل وضوحاً وجلاء فلم يوصف بالحياة . ولو علم الناس سريان جميع الصفات الإلهية من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها فى الموجودات لما قالوا بغير ما قال الشيخ : ولـكنهم فى هذه الدنيا محجوبون عن مثل هذه الحقائق التى لا يرقى إلى إدراكها إلا القليلون .

ولـكن ثمة مقاماً ينكشف لـكل إنسان فيـه وجه الحقيقة ويرفع عن قلبه الحجاب ــ ولعله يريد بهذا المقام «الموت» الذى تتحرر فيه الروح من قيود البدن ــ أو «الفناء الصوفى» الذى يتحقق فيه هذا التحرر أيضاً ، فيدرك الإنسان الحياة فى كل شىء ويشهدها فى كل موجود . وهذا المقام هو الذى سماه بالدار الآخرة وقال إنها المعنيـة بقوله تعالى « وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كان يعلمون » (س العنكبوت آية ٦٤)

(١٠) «فمن عمَّ إدراكه كان الحق فيه أظهر فى الحـكم ممن ليس له هذا العموم»

تحتمل هذه العبارة الغامضة أحد معنيين وذلك بحسب ما نفهمه من كلمتى «الحق» و « الحـكم » . فيصح أن يكون المراد بها أن من عم إدراكه فنظر إلى الوجود نظرة شاملة وشاهد وجود الحق فى كل شىء وحياته فى كل شىء ، كان الحق (أى الصواب) أظهر فى حكمه ممن قصرت أفهامهم عن إدراك هذه المعانى . ويصح من ناحية أخرى أن يكون المراد أن من عم إدراكه للوجود (بالمعنى المتقدم) ، كان الحق (أى الله) فيه أظهر منه فى غيره فى الناحية التى يحكم بها عليه . فإن حُـكِمَ على الحق بأنه حى مثلاً كان « الحق الحى » أظهر فيه منه فى غيره من المخلوقات ، وإن حكم عليـه بأنه سميع

أو بصير كان « الحق السميع » أو « الحق البصير » فى ذلك الحاكم أظهر منـه فى غيره وهكذا . وكلا التأويلين يحتمله مذهب المؤلف فى وحدة الوجود ، وإن كان التأويل الأول أظهر .

(١١) « وأما فضل العالِم من الصنف الإنسانى على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزمانى » .

يشير إلى مسألة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سليمان وماقاله كل من العفريت والرجل الذى عنده علم الـكتاب فى ذلك . قال الأول : « أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك » ؛ وقال الآخر : « أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك » . ويظهر فضل الثانى على الأول — كما يقول — فى القدر الزمانى الذى حدده لنقل العرش . فإن زمن القيام من المـكان مدة يمكن قياسها ، وهى أعظم بكثير من زمن ارتداد الطرف من شىء مرئى إلى الشخص الرائى . بل إن زمن ارتداد الطرف لحظة لا يمكن قياسها ، لأن الزمان الذى يتحرك فيه البصر ليرى شيئاً من الأشياء هو عين الزمان الذى تقع فيـه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائى والمرئى . لهذا كان آصف بن برخيا ، وهو الرجل الذى عنده علم من الـكتاب ، أتم فى علمه وفى عمله من العفريت .

لـكن ماذا حدث لعرش بلقيس؟ هل نقل من مكانه إلى مجلس سليمان فى اللحظة التى ذكرها آصف ؟ يقول ابن عربى إنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان ، كما أن سليمان ومن كان فى حضرته لم يتخيلوا أنهم رأوا العرش فى حين أنهم لم يروه بدليل قوله تعالى « فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربى » . لم يحدث هذا ولا ذاك وإنما الذى حدث هو خلق جديد للعرش : أى إعدام له فى مكانه الأصلى وإيجاد له فى مجلس سليمان : كل ذلك فى لحظة واحدة . وأن الذى قام بذلك هو آصف بن برخيا الذى كانت له قوة على التصرف فى الأشياء وعلم بخصائصها وأسرارها .

(١٢) « الخلق الجديد » .

بينا فى التعليق السابق كيف فسر ابن عربى مسألة عرش بلقيس على أساس فكرته فى الخلق الجديد ؛ ولكن أمر الخلق الجديد ليس قاصراً على هذه المسألة ، بل هو فكرة من أخصب أفكاره يفسر بها كثيراً من المشكلات العويصة الأخرى سواء ما اتصل من ذلك بمسائل ما بعد الطبيعة وما اتصل منها بالتصوف . فالعليّة والتعدد والتغير وما إلى ذلك من صفات العالم الخارجى متصلة اتصالاً وثيقاً بفكرته فى الخلق الجديد ، وكذلك مسأله خلق الأفعال على أيدى العباد وبأى معنى يعتبرهم فاعلين لها وبأى معنى يعتبرهم غير فاعلين وهكذا . بل إن مسألة الخلق الجديد عنده هى مسألة الخلق إطلاقاً : يفسر بها بأى معنى يصح لنا أن نتحدث عن خلق العالم .

ليس الخلق فى نظر ابن عربى إيجاداً لشىء لا وجود له ، فهذا مستحيل عقلاً وعملاً ، ولا هو فعل قام به الحق فى زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه ؛ بل هو حركة أزلية دائمة، عنها يظهر الوجود فى كل آن فى ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التى لا تتناهى عدًّا من غير أن تزيد فيه أو تنقص منه شيئاً فى جوهره وذاته. فالخلق بمعنى الإيجاد من العدم أو الابتداع على غير مثال سابق ، والخالق بمعنى الموجد من العدم أو المبدع على غير مثال سابق ، لا محل لها فى مذهبه : وإنما الخالق عنده هو جوهر أزلى أبدى يظهر فى كل آن فى صور ما لا يحصى من الموجودات ، فإذا ماااختفت فيه تلك، تجلّى فى غيرها فى اللحظة التى تليها . والمخلوق هو هذه الصور المتغيرة الفانية التى لا قوام لها فى ذاتها:أو هى الأعراض التى تتعاقب على هذا الجوهر الثابت الدائم . وفى هذا تكرار لنظرية الأشاعرة فى الجواهر والأعراض وقولهم بالتجدد الدائم للأعراض على نحو ما أشرنا إليه فى الفص الثانى عشر (التعليق ١٣) فما يسميه ابن عربى الخلق الجديد أو تجديد الخلق مع الأنفاس هو بعينه ما يسميه الأشاعرة تجديد الأعراض وإن اختلفت الفكرة الأساسية فى المذهبين .

ففى هذا البحر اللانهائى من الوجود تتقلب الموجودات فى كل آن فى صور جديدة أو تخلق خلقاً جديداً على حد قول ابن عربى ، وإن كان هذا التغير ، أو هذا الخلق ، غير مدرك بالحس . وهذا فى نظره سر ما يشعر به الناس من لبس فى شأنه. قال تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد » (سورة ق آية ١٥) وغنى عن البيان أن الآية لا صلة لها بشىء مما يقوله .

وعند ما يتحدث عن الفناء الصوفى يضيف إلى معناه العادى معنى فلسفياً متصلا شديد الاتصال بهذا الخلق الجديد . فالفناء ليس معناه محو صفات الصوفى أو ذاته ، أو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور المحدثات محواً مستمراً فى كل آن من الآنات، وبقائها فى الجوهر الواحد المطلق ـ الحق . فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهى هذا الفعل ، والوجه الآخر هو البقاء . والخلق سلسلة من التجليات الإلهية : كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى. أى أن اختفاء صور الموجودات فى الواحد الحق ـ وهو فناؤها ـ هو فى الوقت ذاته عين ظهورها فى صور تجليات إلهية أخرى ـ وهو البقاء . وهـذا معنى قوله فى الفص الثانى عشر « ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر » .

ليس بغريب إذن ألا يكون للدار الآخرة بمعناها الدينى موضع من فلسفة ابن عربى. فإن العالم الذى هو تجلى الحق الدائم أزلى كما هو أبدى . يصرح عن هذا المعنى كل الصراحة فى فتوحاته حيث يقول « النهاية فى العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم »[1] وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عند ما تفنى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها

---

(١) فتوحات جـ ١ ص ٣٣٨ س ١٥ من أعلى .

عنـد ما تبق : أى أن الدنيا والآخرة مجرد اسمين للوجهين اللذين ينطوى عليهما الخلق الجديد .

(١٣) « ولا علم لأحد بهذا القـدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه فى كل نَفَس لا يكون ثم يكون » .

أى أن الإنسان لا علم له بهذا التغير الدائم الجارى فى الكون بأسره، ولا يحس من نفسه أنه فى كل نَفَسٍ وفى كل آن ينعدم ثم يخلق من جديد . ولـكن انعدام أى شىء ثم وجوده يقعان فى آن واحد من غير أن تنقضى بينهما فترة من الزمان . ولا يقال إن « ثُمَّ » تقتضى التراخى أو المهلة فإنها ليست كذلك دائماً ، فقد تشير إلى ترتب عِلِّيٍّ بين علة ومعلول يتلاقيان فى الزمان الواحد، مثل هز الردينى واضطرابه فى قول أبى داود جارية (أو جويرة) بن الحجاج .

كهز الردينى تحت العجاج   جرى فى الأنابيب ثم اضطرب

فإن هز الردينى علة فى حدوث الاضطراب به وهما حاصلان فى الرمح فى آن واحد . وكذلك الحال فى « ثُمَّ » إذا استعملت فى تفسير معنى الخلق الجديد .

(١٤) « وأما علمه فقوله تعالى « ففهَّمْناها سليمان » ـ مع نقيض الحكم » .

اختص الله سليمان فى جملة ما اختصه به من النعم بالعلم والحـكم، ولـكنه علم من نوع خاص يختلف عن علم أبيـه داود الذى ذكره الله أيضاً على سبيل المنة فى قوله « وكلاًّ آتينا حكماً وعلماً »(١) . والعبارة تشير هنا إلى نوعى العـلم اللذين وهبهما الله داود وسليمان ، ونوعى الحـكم اللذين صدرا عنهما فى قصة الحرث والغنم المشهورة. فإنه لما نفشت غنم بعض القوم فى حرث بعضهم شكا إلى داود وكان بحضره ابنـه سليمان . فقضى داود لصاحب الحرث أن يأخذ الغنم عوضاً عن التلف الذى أحدثته بحرثه . ولـكن ابنه سليمان الذى لم تتجاوز سنه الحادية عشرة حينئذ قضى لصاحب

(١) سورة الأنبياء آية ٧٩ .

الحرث بأن ينتفع بالغنم : لبنها وصوفها ونتاجها : إلى أن يصلح حرثه : فوافق داود على حكم ابنه سليمان .

هـذه هي القصة كما يرويها المفسرون ، ولـكن ابن عربي يعتبر حكمي داود وسليمان فيها مثالين لنوعين مختلفين من المعرفة يسمي الأول علماً والثاني فهماً ـ مستنداً إلى الآية : « ففهمناها سليمان » .

فحـكم داود كان نوعاً من العلم وهبه الله إياه كما وهبـه لغيره من بني الإنسان : أو هو العـلم الإنساني العادي المبني على الروية والتفـكير . أما علم سليمان ـ الفهم ـ فهو علم الله خاصة يهبه لمن يشاء من عباده فيظهر فيهم بظهوره تعالى في صورهم، وذلك عند فنائهم فيه وتحققهم بوحدتهم الذاتية معه. فلم يكن سليمان هو الذي أصدر الحـكم بل الحق هو الذي تـكلم بلسان الصورة السليمانية الخاصة . ولذلك يسميه ابن عربي « ترجمان حق في مقعد صدق » .

ومهما يكن من أمر القصة نفسها ، بل ومن أمر ما أصدره كل من داود وسليمان فيها من حكم ، فإن التفرقة التي وضعها ابن عربي بين العـلم والفهم : أو بين العقل والذوق ، تفرقة لها قيمتها في فهم نظريته الإبستمولوجية (الخاصة بطبيعة المعرفة) . ومن سوء الحظ أنه ساق هـذه القصة مثلا يوضح به ما يريد، لأنني لا أرى أن حكم سليمان فيها يمت إلى العـلم الذوقي في كثير أو قليل على الرغم من أنه كان حكما أدق وأكثر توفيقاً من حكم أبيه .

وأفضل من هذا بكثير المثال الثاني الذي ساقه ليوضح به الفرق بين نوعي المعرفة الآنفي الذكر ، وهو مثال العلم عن طريق الاجتهاد . فإن الاجتهاد نوعان : مصيب وهو ما يأتي موافقاً لحـكم الله في مسألة من مسائل الدين بحيث لو تولاها الله بنفسه أو أوحى في شأنها إلى رسوله لما حكم فيها بغير ماحكم صاحب هذا الاجتهاد المصيب. وهـذا النوع من الاجتهاد وقف على الـكاملين من أولياء الله الذين يستمدون علمهم

بالشرع من نفس المعدن الذى يستمد منه الرسول . فهم يأخذون علمهم عن الله مباشرة ، وبألسنتهم ينطق الله . يقول ابن عربى فى وصف نوع من أنواع الفتح على الولى « ويكون التنزل على صاحب هذا الفتح من الرتبة التى نزل فيها القرآن خاصة .. فإن كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة ، فينظر الولى ما تُلِىَ عليه مثل ما ينظر النبى فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر »[1] وهذا هو المعنى الذى أشار إليه فيما سبق عندما ذكر النبوة العامة — لا نبوة التشريع — وقال إنها لم تنقض بموت النبى . وغنى عن البيان أن هـذا النوع من العلم لا يصدق عليه اسم « علم الاجتهاد » بأى معنى من معانيه ، لأنه لا معنى لاجتهادٍ الحكمُ فيه نتيجة للوحى ولا يكون لصاحبه من الأمر فيه إلا تلقى ما يوحى به إليه .

هذا النوع من العلم الاجتهادى هو الذى يذكره ابن عربى فى محاذاة علم سليمان. وأما النوع الثانى فهو الاجتهاد المخطئ الذى لا يأتى موافقاً لحكم الله فى مسألة من مسائل الدين . وهو وليد التفكير والاستدلال لا الوحى أو الإلهام ، وقد ذكره فى محاذاة علم داود .

ولصاحب النوع الأول عنده أجران : أجر لاجتهاده ، وأجر لأنه أصاب فى اجتهاده . أما صاحب النوع الثانى فليس له إلا أجر واحد لاجتهاده فقط .

(١٥) « فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح » .

لما كان كل ما هو موجود مظهراً ومجلى للوجود الحق ، وأعيان الممكنات باقية على حالة عدمها أو موجودة بالوجود الحق ، كان الحق مَعَنَا (أى الموجودات) ظاهراً صريحاً كما قال : « وهو معكم أينما كنتم » وكانت أعياننا معه باطناً وضمناً . هذا إذا فهمنا التصريح والتضمين بمعنى الظهور والبطون أو الفعل والقوة اللذين هما وجها

(١) الفتوحات جـ ٢ ص ٦٦٦ س ١٠ وما بعده .

الحقيقة الوجودية . أما إذا فهمناهما بمعناهما المنطقى على أنهما من أوصاف القضايا ، أمكننا أن نقول ـ اعتماداً على ما ذكرناه آنفاً من أن الوجود الحقيقى هو وجود الحق ـ إن القول الصريح هو « أن الحق هو الموجود » ، فإذا أضفنا لأنفسنا وجوداً ـ كما نضيف للظلال وجوداً فى حين أنها لا وجود لهـــا فى ذاتها ـ كان قولنا « نحن موجودون » متضمناً فى قولنا « إن الحق موجود » . وكذلك الحال فى المشى على الصراط المستقيم الذى هو صراط الوجود ، فإن الحق على هـذا الصراط صريحاً ، ونحن عليه بالتبعية لأنه ليس فى الوجود إلا الحق ، وأعياننا العدمية على الصراط المستقيم بتبعيته . وهذا معنى كونه آخذاً بنواصينا فى قوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم » .

ومعنى هذا كله أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « الحق » كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيـه بالقوة أو متضمناً كما يقول ؛ وإذا نظرت إليها من حيث إنها الخلق الظاهر ، قلت إن ذلك الظاهر مجلى للحق ومظهر وإن الحق متضمن فيه .

(١٦) « وأما التسخير الذى اختص به سليمان وفضل به غيره الخ » .

قد شرحنا بعض نواحى التسخير والتصرف فى مواضع سابقة من هذا الـكتاب (راجع الفص السادس : التعليق ٩ ، والفص الثالث عشر كله) وليس بين معنيهما كبير فرق إلا أن التسخير إخضاع الشىء لقوة خارجة عنه تعمل فيه ، والتصرف هو استخدام تلك القوة لإحـداث أى تغير فى الشىء المسخر . ويظهر أن ابن عربى يفرق بين نوعين مختلفين من التسخير : الأول التسخير الحاصل بوساطة قوة خاصة يطلق عليهـا الصوفية اسم « الهمة » ، والثانى تسخير الأشياء بمجرد الأمر من غير استعانة بتلك القوة . ويلزم من هذا أن من تسخر له الأشياء بوساطة الهمة لا بد أن يكون قد وصـل إلى درجة روحية خاصة هى درجة الجمعية التى يوجه بها همته نحو

الشيء المراد فيحصل عليه : سـواء أكان ذلك من الأمور المتصلة بعالمنا الأرضى أم بالعوالم السماوية الأخرى . وفى هذا يقول : « وإنمـا قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لِهِمَم النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية ، وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق» . وهذا صريح فى أن هذا النوع من التسخير يكون بقوة مكتسبة يحصل عليها السالك إلى الله أثناء سلوكه، إلا أن بعض السالـكين يستخدمها ، والبعض الآخر يمتنع من استعمالها (قارن الفص السادس) .

أما النوع الثانى من التسخير فهو قوة يهبها الله لمن يشاء من غير كسب ولا رياضة ولا توجيه لهمة أو نحوها . وقد كان سليمان ممن أوتوا هذه القوة فجرت له الريح رخاء حيث أصاب ، وخضعت له الشياطين وغيرها من قوى الطبيعة، ولم يكن عليه سـوى أن يأمرها فتأتمر ويطلب منها الفعل فتفعل . وهذا النوع من التسخير فى نظر المؤلف أفضل من الأول وأرق ، لأنه تأثير مباشر فى الأشـياء غير مفتقر إلى فعل الإرادة وجمعيتها . ومعنى هذا أن سليمان ـ ومن أُعْطوا موهبته فى التسخير قد تحققت فيهم الناحية اللاهوتية إلى أقصى حد فغلبت على ناسوتيتهم ، فى حين أن غيرهم ممن لم يصلوا إلى مرتبتهم كبعض رجال الصوفية مثلا ـ يحتاجون إلى ترويض إرادتهم رياضة خاصة وإلى حال نفسية خاصة يسمونها « مقام الجمع أو الجمعية » لـكى يتمكنوا من تسخير الأشياء والتصرف فيها .

(١٧) « ولـما قال عليه السلام : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » نبه على أنه كل ما يراه الإنسان ... خيال » .

يشير الحديث إلى غفلة الناس فى هذه الحياة الدنيا وجهلهم بكثير من الحقائق ، وأنهم إذا ماتوا أفاقوا من غفلتهم وانتبهوا من نومهم، فإذا الحقيقة غير ما ظنوا . وهذا مصداق قول الله عز وجـل : « لقد كنت فى غفلة من هذا فـكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» . ولـكن ابن عربى يؤول الحديث تأويلا آخر صوفياً وفلسفياً

يبعده كثيراً عن المعنى المتقدم . الناس نيام فى نظره : إما بمعنى أنهم فى حياتهم هذه كالحالمين لا يرون من حقيقة الوجود إلا مقدار ما يرى النائم من حقائق الأشياء ؛ وإما بمعنى أنهم كالنائمين ما داموا يدركون الوجود بوساطة حواسهم وعقولهم . فإذا ماتوا : أى فإذا ماتوا عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية فى حالهم الخاصة المعروفة بالفناء ، استيقظت فيهم أرواحهم وأدركت حقيقة الوجود بما هى عليه . كل ما فى الوجود أحلام وظلال إذا نظر إليه خلال الحواس والعقول : ولكنه أحلام يجب ردها إلى حقائقها، وظلال يجب ردها إلى أصولها . إن الذى يدركه الحس إنما هو من نسج الخيال ، وكل ما هو من نسج الخيال رمز يجب تأويله . فعالم الظاهر إذن خيال كله بهذا المعنى ، يجب تأويله كما تؤول أحلام النائمين . أما عالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس فى متناول الحس إدراكه ولا للخيال سبيل إلى العبث به ، وإنما السبيل إلى إدراكه الذوق أو الكشف الصوفى فى حالة الفناء الخاصة التى يشير إليها الحديث باسم «الموت» وهو موت الحواس وحياة الروح ؛ وموت الجهل وحياة المعرفة اليقينية الحقة ؛ وموت الوجود الظاهرى الكاذب ، وحياة الوجود الباطنى الحق .

الفص السابع عشر

(١) داود وسليمان .

تعتبر حكمة هذا الفص تتمة لحكمة الفص السابق فى كثير من الوجوه . فالمؤلف لا يزال يتكلم عن نوعى العلم الوهبى والكسبى اللذين ذكرهما هنالك وخصائص كل نوع منهما، وبأى النوعين اختص كل من داود وسليمان ، بل بأيهما اختص الأنبياء أصحاب الشرائع والأنبياء الذين لا شرائع لهم : ومن أى النوعين علم الأولياء وعلم المجتهدين فى الشرع وما إلى ذلك من المسائل التى مسها مساً خفيفاً فيما سبق وشرحها شرحاً وافياً مفصلا هنا .

وهو لا يقصد بسليمان وداود إلا مثالين من أمثلة « الإنسان الكامل» ظهر كل منهما بمظهر خاص من مظاهر الألوهية وتحقق به على الوجه الأكمل ، شأنهما فى ذلك شأن جميع الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم ابن عربى تحت اسم « الكلمات الإلهية» أو الكاملين من أفراد بنى الإنسان . وقد ظهر أن أخص الصفات التى ظهر بها سليمان وتجلت فيه على الوجه الأكمل صفتان : القدرة على التسخير والعلم بحقائق الأشياء . أما داود فقد امتاز بصفة الخلافة وكان له فيها شأن خاص .

وقد أشرنا فيما مضى فى مواضع كثيرة ـ وسنشير فى هذا الفص فيما يلى ـ إلى أن الخلافة عن الله ليست قصراً على داود عليه السلام ؛ فإن كل نبى ، بل كل إنسان خليفة لله فى أرضه ، من حيث إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته ، وجعله ممثلا له فى إظهار جميع كمالاته الوجودية : وهى صفة لا توجد لغير الإنسان من المخلوقات . وقد كان هذا موضوع بحث الفص الأول أو الحكمة الآدمية حيث المراد بآدم الجنس

البشرى بأسره . أما الفرق الحقيقى بين داود وغيره من «الخلفاء » فهو النص الصريح على خلافته وعدم وجود مثل ذلك النص فى خلافة الآخرين . قال تعالى : « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق . . . الخ ؛ وقال فى حق آدم : « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » ولم ينص على أنه آدم .

ولكن هذا المعنى العام ليس هو المعنى الذى يقصده ابن عربى بالخلافة هنا ، ولهذا يحصر كلامه فى دائرة الأنبياء والرسل فيما يتعلق بعلمهم بالشرائع وخلافتهم عن الله فى ذلك، أو خلافة بعضهم عن بعض. ولذلك يفرق بفرقة هامة بين من يسميهم الخلفاء عن الله ومن يسميهم الخلفاء عن الرسل، ويقصر الوصف الأول على كل نبى لا يأخذ علمه بالشرع إلا عن الله مباشرة ، كما يصف بالوصف الثانى كل نبى أو ولى يأخذ علمه بالشرع عن رسول صاحب شريعة. ويسمى خلافة الصنف الأول خلافة التشريع كما يسمى خلافة الصنف الثانى الخلافة العامة .

فالنبى محمد صلى الله عليه وسلم خليفة عن الله من حيث أخذه شريعته من الله، ولكنه فى الوقت نفسه خليفة عن الرسل الذين سبقوه من حيث أخذه عنهم بعض قوانين شرائعهم .

وعيسى عليه السلام سيكون خليفة محمد عند ما ينزل إلى الأرض ويحكم بين الناس بشريعة الإسلام . وكذلك الحال فى كل من أتى بعد محمد وحكم بشرعه .

ولكل من الخلافتين نهاية تنتهى عندها. فخلافة التشريع قد انتهت بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم. أما الخلافة العامة — التى يسميها ابن عربى أحياناً بالنبوة العامة، فتنتهى بخاتم الأولياء . وهذا معناه أن الخلافة العامة قد أصبحت بعد موت محمد عليه السلام تراثاً خاصاً يرثه أولياء المسلمين عن نبيهم الذى يتبعونه فيما وضع لهم من قوانين شرعه، والذين « يجتهدون» فى مسائل الشرع الأخرى التى لم يأت فيها النبى بتشريع صريح . هؤلاء هم الورثة الروحيون للنبى ، ولهم الآن دون غيرهم الخلافة العامة .

هذا هو السرّ فى أن المؤلف يتعرض فى هـذا الفص لمسألة « الاجتهاد » ويعتبرها مظهراً خارجياً من مظاهر الخلافة الإسلامية .

(٢) « اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة إختصاصاً إلٰهياً ... ليست جزاء » .

المراد بالنبوة هنا نبوة التشريع لا النبوة العامة التى تصحب صفة الولاية عادة . وقد نص على أن النبوة (بهذا المعنى) والرسالة اختصاصان إلٰهيان ليس فيهما شىء من الاكتساب ؛ ولـكنْ نظريته العنيفة فى الجبر لا تدع مجالا للتفرقة بين صفة أو حال مكتسبة وصفة أخرى أو حال يمنحها الله على سبيل الاختصاص .

وقد صرح بجبريته هـذه فى مواطن كثيرة من هذا الـكتاب لا سيما فى الفص الشيثى حيث بيَّن أن أعيان الموجودات لا تعدو فى ظهورها ما كانت عليـه فى حال ثبوتها، وأن كل موجود إنما هو مظهر من مظاهر الحق التى لا تحصى يتجلى فيه الحق بحسب استعداد عين الموجود نفسه . وإذا كان الأمر كذلك لم يعد فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على سبيل المنة ، وأن يقال إن عين ذلك الشىء قد اقتضت ظهوره بهذه الصفة أى أنها كانت من كسبه هو .

ويزداد الأمر وضـوحاً عند ما نحلل تحليلا دقيقاً ما أورده ابن عربى نفسه فى الفتوحات المـكية (جـ ١ ص ٥١) من تعريف للـكسب حيث قال « الـكسب تعلق إرادة الممكن بفعلٍ ما دون غيره ، فيوجده الإقتدار الإلٰهى عند هذا التعلق : فسمى ذلك كسباً للممكن» . ولـكن أليس هذا كسباً صوريا محضاً لأن تعلق إرادة الممكن بأمر دون غيره ـ اختياره هذا الشىء دون ذلك ـ راجع إلى ما تعين أزلا فى طبيعة ذلك الممكن . وفى الحق يجب أن نقول إن كل نبى وكل رسول أو ولى إنمـا كان كذلك من الأزل لأن طبيعة أعيانهم الثابتة قد اقتضت أن يكون كل منهم على ما هو عليه .

ولـكن ابن عربى ، حرصا على المحافظة على كرامة الرسل ، وإبقاء على مركزهم

الدينى الخطير ومركز الرسالات التى بعثوا بها إلى الناس ، قد وضع حداً فاصلاً بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو مايسميه نبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثانى وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكوراً، كما أنه لا يمنحه لمن أراد فى مقابلة عوض . أما النوع الثانى وهو النبوة المكتسبة فهو درجة من درجات الروحية التى يصل إليها الإنسان بطرق خاصة ، كما يصل الصوفية إلى حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحال الوجد أو الفناء .

(٣) الاجتهاد .

تستعمل كلمة الاجتهاد فى الفقه الإسلامى للدلالة على المنهج الخاص الذى يتبع فى الوصول إلى قانون من قوانين الشرع لم يرد فيه نص صريح فى الكتاب أو السنة ، وإن كان يجب أن يستند إلى أصل ما من الأصول الواردة فى القرآن أو الحديث الصحيح . وعلى هذا فالاجتهاد نوع واحد لا أنواع كثيرة ، وهو حق لكل مسلم يأنس من نفسه القدرة على القيام به وتكون فيه الأهلية لذلك ، وإن كان العرف الإسلامى قد جرى باعتبار الأئمة الأربعة هم المجتهدين دون غيرهم . والحق أنه لا معنى لهذا الحصر ولا لإقفال باب الاجتهاد فى وجه أى مسلم بعد الأئمة الأربعة مادمنا نفهم الاجتهاد على أنه نوع من التفقه فى الدين والبحث فى أحكام الشرع بحثاً يعتمد على طريقة القياس وطرق الاستدلال الفقهية الأخرى ، وما دامت الشروط اللازمة له متوافرة فى الشخص الذى يقوم به. ولكن ابن عربى يعطينا فى هذا الفص وفى الفص الذى سبقه صورة جديدة عن الاجتهاد مختلفة تماماً عما يفهمه فقهاء المسلمين منه . فالمجتهد فى نظره ليس المسلم الذى تفقه فى الدين وأعمل عقله فى استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، بل هو خليفة الرسول ، أو هو « الإمام[١] الذى أخذ علمه بالشرع

---

(١) ويظهر أن استعمال كلمة «أمام» هذا الاستعمال الخاص راجع إلى تأثر نظرية ابن عربى بأفكار الشيعة فى الأمام المعصوم .

من نفس المنبع الروحى الذى أخذ منه الرسول علمه : وهو بهذا المعنى وارث الرسول بل مشارك له فى رسالته، وله القدرة على أن يغيّر ما شاء من قوانين الشرع التى وصل إليها غيره من المجتهدين كما سيحدث عند ما ينزل عيسى عليه السلام إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبى محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه سيرد الإسلام إلى سيرته الأولى، وينقض بعض أحكام المجتهدين من المسلمين لا سيما ماحدث فيهـا خلاف حول نص خاص من نصوص الدين . بل إن لهذا الخليفة الإمام الحقّ فى أن يرفض التسليم بصحة أى حديث نبوى اتخذه غيره أساساً لاجتهاده فى مسألة من المسائل ثم كُشِفَ لهذا الإمام عن خطأ هذا الاجتهاد .

وعلى هذا فللاجتهاد نوعان عنـد ابن عربى : الأول اجتهاد الأولياء (وهم الأئمـة الخلفاء الذين أشرنا إليهم) وهو حكمهم فى مسألة من مسائل الشرع بما يطابق ماورد فى شريعـة الرسول — أو يطابق حكم الله فى هـذه المسألة لو أن الله تعالى قد تولاها بنفسه . ولهؤلاء الأولياء نفس المرتبة الروحانية التى للرسل، وعلمهم بالشرع المحمدى مستمد من نفس المصدر الذى استمد منه محمد عليه السلام علمه بشرعه؛لأنهم يأخذون هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجمون هذا العلم إلى الناس . فهم ألسنة الحق بين الخلق، وهم الكاملون من الناس الذين لم يزل الله يلقى كلامه إلى قلوبهم : « فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولى ماتلى عليـه مثل ما ينظر النبى فيما أنزل عليه فيعلم ماأريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ماأنزل عليه فيحكم بحسب مايقتضيه الأمر »(١) .

وهـذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبى محمد عليـه السلام وإن كانت الرسالة قد انقطعت .

(١) فتوحات ج ٢ ص ٦٦٦

والنوع الثانى من الاجتهاد هو اجتهاد أرباب النظر الذين يعتمدون على العقل والاستدلال دون الذوق والكشف : إن صح – أى إن طابق ما ورد فى الشرع – فبمحض المصادفة ، وإن أخطأ فلا سبيل لمعرفة صاحبه بخطئه ولا لمعرفة غيره ممن يتخذون العقل عماداً لهم فى اجتهادهم بمثل هذا الخطأ. وإنما يعرفه الولى الذى تنكشف له أصول الشرع وقوانينه بالإلهام والذوق .

(٤) « وأما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما ... »

اختلف الشراح فى تفسير هـذه الفقرة لصعوبتها ورداءة أسلوبها. غير أن معناها العام يمكن أن يلخص فيما يأتى : للخلافة نوعان ، خلافة روحية أو باطنة ؛ وخلافة حكم أو ظاهرة ، وكلا الخلافتين فيه تمثيل لله ونيابة عنـه فى الأرض ، ولا يختلفان إلا فى أن الخليفة الباطن يستمد علمه من الله مباشرة ، فى حين أن الخليفة الظاهر ليس إلا تابعاً للرسول يستمد علمه منه . والأول هو خليفة الله على الحقيقة . أما الثانى فهو خليفة الله من حيث هو خليفة رسول الله . ولا يستحق اسم الخلافة إلا إذا عَدَل فى خلافته . لم يذكر النبى فى الحديث المذكور شيئاً عن عدد الخلفاء الباطنيين ، فقـد يوجد منهم فى الزمان الواحد واحد أو أكثر من واحد ، ولو أن بعض الشراح مثـل القاشانى والقيصرى قد قرروا استحالة وجود أكثر من خليفة باطنى واحـد فى أى زمان ، وذلك الخليفة هو الذى يسمونه بالقطب . غير أن الحديث صريح فى أنه إذا بويع خليفتان فى زمان واحد وجب قتل الآخر منهما فلا بد أن يكون المراد بالخلفاء هنا الخلفاء الظاهريين . وحكمة القتل فى نظر المؤلف ترجع إلى أن مبايعة خليفتين كل منهما ممثل لله فى الأرض توهم بوجود إلٰهين لأن قبول الاثنين على أنهما ممثلان ظاهران لله يتضمن التسليم بوجود إلٰهين ، وهذا مخالف لعقيدة التوحيد الإسلامية. أما الخلفاء الباطنيون فلا يظهرون بين النـاس بخلافتهم ولا يُعرفون بها ولا بيعـة لهم فلا خطر منهم على عقائد الناس .

هذا هو السر — فى نظر ابن العربى — فى أن الإسلام يسمح بكل نوع من أنواع الخلاف فى الرأى فى مسائل الفقه — ما دامت مستندة إلى اجتهاد صحيح — فى حين أنه يحارب ما استطاع الخلاف فى الرأى فيما يتعلق بالخلافة الظاهرة .

(٥) « ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات ... »

الإشارة هنا إلى المشيئة الإلهية التى بمقتضاها يقع كل ما يقع فى الكون من أحداث . أما أبو طالب فهو محمد بن على المكى مؤلف قوت القلوب المعروف . توفى سنة ٣٨٦ هـ . يشير ابن عربى إلى أبى طالب وقولته هذه فى غير الفصوص من كتبه : راجع الفتوحات جـ ٢ ص ٥١ ، جـ ٣ ص ٦٢ ، جـ ٤ ص ٥٥ .

يسمى أبو طالب المكى المشيئة عرش الذات ، ويسميها ابن عربى أحياناً بالوجود (فتوحات جـ ٤ ص ٥٥ س ٦ من أسفل) وبالحق (الله) ويميزها عن الإرادة الإلهية التى تخرج إلى الوجود بالفعل كل ما هو موجود بالقوة ، أما المشيئة فهى القوة الإلهية التى تقضى بأن يكون كل ما فى الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذى هو عليه . فهى فى الحقيقة عين الله أو هى القوة الخالقة السارية فى الوجود بأسره الظاهرة فى صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون . هى الحقيقة أو الشىء فى ذاته أو المطلق فى اصطلاح بعض المحدثين مثل شوبنهور . أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية فى صورة العالم الخارجى الذى يطلق عليه الصوفية أحياناً اسم العرش . أما عن الفرق بين المشيئة والإرادة فراجع مطلع الفص الثالث والعشرين .

(٦) « وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه » .

يريد بذلك أن المشيئة الإلهية تقضى بوجود أفعال العباد عن حيث هى أفعال لا بأن هذه الأفعال تظهر على يد فلان أو فلان من الفاعلين، وإلا استحال على أى إنسان

بعينه أن يأتى فعلاً غير ما قضت به المشيئة . فهنا نوع من الجبرية ولكنها جبرية منصبة على الشروط الذى هو الفعل لا على الشرط الذى هو الفاعل . وليس هناك تناقض بين أن يشاء الله حصول معصية من المعاصى وبين تحريمه ارتكابها، فإن فعل المعصية من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، وليس لها شأن بتحققه على يد فلان أو فلان من الناس ، فإن هـذا التحقق يرجع أمره إلى الناس أنفسهم ، فإن فعلوا ما يوافق الأمر الإلهى (أمر الشرع) سمى فعلهم طاعة ، وإن فعلوا ما يخالف ذلك الأمر سمى فعلهم معصية . والفعل فى كلتا الحالتين موافق تمام الموافقة للأمر التكوينى الذى به تظهر الأشياء فى وجودها على نحو ما كانت عليه فى ثبوتها فى العلم القديم . راجع التعليق التاسع فى الفص الثامن .

(٧) « ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون » .

لايعتبر الفعل محموداً أو مذموماً إلا فى نظر الشرع لأنه إما أن يوافق أو يخالف الأوامر الشرعية التى أتى بها دين من الأديان . أما فى نظر الله أو فى نظر المشيئة الإلهية التى لها أمر التكوين، فالأفعال لاممدوحة ولا مذمومة، ولكنها حتمية الوقوع لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها. فالجبرية التى يقول بها ابن عربى ليست راجعة إلى عامل خارج عن طبيعة الأشياء بل مصدرها فى النهاية طبائع الأشياء ذاتها . راجع الفص الثامن .

أما مشيئة الله تعالى حدوث الأفعال التى توافق أوامر الشرع وحدوث الأخرى التى تخالفها ، فلإظهار أثر صفات الجلال والجمال فى صور خارجيـة . فإن الطاعة وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجمال ، والمعصية وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجلال .

ويحاول ابن عربى أن يحمل الإنسان جزءاً من تبعة أعماله فى وسط هذه الجبرية الصارخة التى يقول بهـا . فإنه يرى أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه . فإن الإنسان الذى يطيع الأمر الإلهى أحيانا ويعصيه أحياناً أخرى يطيع فى

الوقت نفسه دائماً طبيعته الخاصة التى تخضع لقانون الوجود العام . وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية. فمن حيث خضوع الإنسان فى أفعاله لطبيعة ذاته يجعله ابن عربى مسئولاً عن خيرها وشرها وإن كان فى الوقت نفسه يساب هـذه الطبيعة كل قوة عند ما يخضعها لقانون المشيئة الإلهية .

(٨) « فيكون الحكم لها فى كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها » .

من الواضح أن المراد بالرحمة هنا هو منح الوجود للموجودات لا الرحمة بمعناها الدينى المعروف . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك فى مواضع أخرى من هـذا الكتاب ، وبهذا المعنى وسعت رحمة الله كل شىء وتقدمت على كل شىء حتى على الغضب الإلهى الذى هو الحرمان من الوجود. فإذا رحم الله شيئاً بهذا المعنى أوجده فى الصورة التى تقتضيها طبيعة الشىء ذاته . وهـذا معنى قوله إن حكم الرحمة فى المرحوم يكون لها بحسب ما تعطيه حال المرحوم نفسه . وليست الرحمة الإلهية قاصرة على إيجاد الأشياء ، أى أعيان الموجودات ، بل تشمل الأفعال الإنسانية أيضاً . قارن الفص السادس عشر ، التعليق الثالث .

(٩) « فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا » .

سبق أن ذكرنا أن كلمة فهم ترادف فى اصطلاح ابن عربى كلمة الذوق أو الكشف الصوفى . قارن الفص ١٦ تعليق ١٩ . وهو يرى أن الفهم وحده هو الوسيلة التى يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شىء ، وكيف كانت الغاية التى يتجه إليها كل شىء ، فإن غاية كل موجود هى أنه يوجد ، والرحمة الإلهية هى الموصلة إلى ذلك الوجود .

(١٠) « فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك ... فهذا روح تليين الحديد » .

فى هذه الفقرة موازنة بين الحماية من الحديد بالحديد ، والاستعاذة من الله بالله . وفى كلتا الحالتين يشير ابن عربى إلى مغزى فلسفى له خطره فى نظريته العامة وهو فكرة الوحدة فى الكثرة أو ذاتية المتغايرين . فالحديد الذى تصنع منه الدروع الواقية هو نفس الحديد الذى تصنع منه السيوف والرماح ، وإن اختلفت صوره ، فالذى يحمى من الحديد هو الحديد نفسه . والله الرحمن الرحيم هو هو الله الموصوف بأنه المنتقم الجبار ، وإن اختلفت عليه الأسماء والصور ، فالله المستعاذ به فى الحديث الشريف هو هو الله المستعاذ منه ، وكما أن الحديد يفل الحديد ويحمى منه ، كذلك تمحو صفة الرحمة صفة الغضب والانتقام ونحوها . هذا هو المغزى الفلسفى الذى يفهمه ابن عربى من تليين الحديد .

الفص الثامن عشر

(١) النقطة الأساسية التى يحوم حولها هذا الفص هى الإنسان، طبيعته ومنزلته من الوجود ، ولذا نجد وجوه شبه كثيرة بينه وبين الفص الأول لا سيما فى اعتبار الإنسان كوناً جامعاً صغيراً يحوى الكون الجامع الأكبر ويمثل عناصر الوجود فيه . ولكننا نجد فى هذا الفص خاصة إشارات قوية إلى القيمة الإنسانية وكرامة الإنسان عند الله الذى خلقه على صورته ، كما نجد دعوة حارة من المؤلف إلى الإبقاء على النوع الإنسانى وصيانته ، وتحذيراً قوياً ضد هدم النشأة الإنسانية لأن فى هدمها قضاء على أكمل صورة لله فى الوجود .

وللفص صلات أخرى بالفصين السابقين عليه لا سيما فيما يتصل بموضوع الخلافة، غير أن هذا الموضوع يعالج هنا معالجة خاصة من الناحية السيكولوجية ؛ فإن المؤلف يشرح النفس الإنسانية وطبائعها الثلاث ويبين أنه ما دام الإنسان حياً فإنه يرجى له أن يصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال التى يستطيع أن يصل إليها .

أما نسبة حكمة هذا الفص إلى يونس فلا يمكن تعليلها إلا على أساس أن المؤلف يعتبر يونس مجرد رمز للنفس الإنسانية الناطقة التى نادت ربها فى ظلمات البدن ـ المرموز إليه فى القرآن بالحوت ـ فإنه صاح فى الظلمات « أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين » (قرآن س ٢١ آية ٨٨) . وإذا كان فى مقدور النفس الإنسانية وحدها أن تعرف الله وأن تسبحه وتقدسه، فهى الجديرة وحدها بأن تحمل اسم الإنسان وأن تكون منه موضع الكرامة . بهذه الطريقة نستطيع أن نفسر الصلة بين موضوع هذا الفص واستعمال اسم يونس هذا الاستعمال الرمزى .

(٢) « ذكر الله » .

الذكر فى الأصل معناه التلفظ أو التذكر ، ولكن هذه الكلمة قد اكتسبت معنى أوسع من هذا فى الاصطلاح الصوفى غير أنها تستعمل فى هذا الفص استعمالاً خاصاً محدوداً، فإن المؤلف يستعملها مرادفة لكلمة الفناء بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعنى الحال التى يتحقق فيها الصوفى بوحدته الذاتية مع الله . فذكر الله معناه هنا الحضور مع الله والفناء فيه وهذا يقتضى الصوفى أن يجمع جميع قواه البدنية والروحية بحيث يكون حضورها جميعاً تاماً مع الله ، وإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام انكشف له الحق وانمحى كل أثر بين الواحد والكثير : أى بين الحق والخلق والذاكر والمذكور وتحققت وحدة الاثنين .

وغنى عن البيان أن المراد « بذكر الله » الوارد فى الحديث التعبد جملة والتأمل الذى ينأى بصاحبه عن الفحشاء والمنكر ، ويحصل له الطمأنينة النفسية كما وردت بذلك الآيات القرآنية : قال تعالى : « إن الصلوٰة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » وقال : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » .

ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربى ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود وهو فى نظره أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات. على أن ذكر الإنسان لله قد يكون فى مراتب أخرى أدنى من هذه وذلك إذا كان صادراً عن اللسان وحده أو القلب وحده . أما إذا صدر عن الإنسان فى مرتبة الجمعية وسرى فى كل جزء من أجزائه الروحية والبدنية فإنه يمثل أرقى حال وأكمل سعادة يمكن أن يصل إليهما السالك إلى الله . فى هذا تتمثل الكرامة الإنسانية ويظهر فضل الإنسان على سائر المخلوقات حتى الملائكة ؛ فإن كل مخلوق يذكر الله ويتجلى له الله بحسب مرتبته فى الذكر — وهذا معنى أشار إليه ابن عربى فى مواضع أخرى عندما تكلم عن تسبيح الكائنات وتقديسها لله . ويكون تجلى الله للعبد أكمل ما يكون

عند ما تتحقق الوحدة بين الذاكر والمذكور ولا يكون هـذا إلا للإنسان . ولذا يقول ابن عربى فيما بعد « وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه » .

(٣) « فإذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هـذا المركب من جنس الدار التى ينتقل إليها ، وهى دار البقاء » .

لا يعتبر ابن عربى أن فى الموت فناء للميت وإنما هو تفريق أجزاء . بل إن للموت عنده معنى أوسع بكثير من المعنى العادى لأنه يمثل نقطة الانتقال من حال إلى حال أو من صورة إلى صورة فى مجرى الوجود الدائم التغير والتحول: فإن كل موجود ينتقل فى كل آن من صورة إلى صورة أخرى فيفنى فى الأولى ويبقى فى الثانية . وهذا هو الخلق الجديد كما أشار إليـه مراراً . فالموت إذن هو فناء الصور ، أما الذات التى تعرض لها هذه الصور فهى باقية على الدوام . على أن العبارة المذكورة قد يفهم منها معنى التناسخ على نحو مايفهمه فلاسفة الإشراق ، فإننا لا نعرف على سبيل التحقيق ما يريد ابن عربى بالصورة (التى يشير إليها باسم المركب) التى يسوى الله للإنسان غيرها عنـد ما يأخذه إليه ، ولـكن ليس هناك من شك فى أنه لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه فى أية صورة أخرى، فإنه يصرح أن الدار التى ينتقل إليها الإنسان هى دار البقاء . وليس لها معنى فى عرف أصحاب وحدة الوجود إلا الذات الإلهية . ليس فى هذه الدار إذن موت أى ليس فيها تفرق فى أجزاء الجسم . وفى هذا إشارة إلى أن المركب الذى يسويه الله للإنسان عندما ينتقل إليه ليس جسماً . على أن بعض شراح الفصوص يرون أن ذلك المركب سيكون من صورة مثالية تختلف فى لطافتها أو كثافتها بحسب المرتبة الروحية التى بلغها المنتقل إلى الله .

الفص التاسع عشر

(١) يبحث هـذا الفص بوجه عام فى عالم الغيب الذى يشير إليه أصحاب وحدة الوجود بهويّة الحق ويشير إليه ابن عربى خاصة باسم النَّفَس الرحمانى وباسم الماء الوارد ذكره فى القرآن فى قصة أيوب . وليس المراد بأيوب هنا النبي المعروف المشهور بالصبر واحتمال الأذى والبلاء الذى ابتلاه الله به ، بل يصوره ابن عربى بصورة السالك إلى الله الباحث عن العلم اليقينى بعالم الغيب . أما الألم الذى يحسه ذلك السالك فليس بالألم الجسمانى الذى يصاحب أحياناً أدواء البدن ، ولـكنه عذاب روحى يشعر به رجل محجوب عن حقائق العلم اليقينى ، فهو يدعو الله أن يكشف عنه ضره فيكشف الله عنه ضره بأن يريه مغتسل الماء الذى تحت قدميه ويأمره بأن يغتسل فيه . فلما اغتسل أيوب بالماء ذهب عنه ضره لأنه رُفع عنه الحجاب وظهر له الطريق إلى الله .

فالماء رمز لعالم الغيب كما قلنا أو هو رمز لمبدأ الحياة السارى فى جميع أجزاء الوجود، أو هو الله . فباغتساله فى الماء أى بانغماسه فى بحر الوجود عرف سر الوجود، أو بعبارة أخرى بشربه من الماء أروى تعطشه إلى العلم بحقيقة الوجود وهى الله .

أما ما عدا هذه المسألة من المسائل التى يعالجها الفص فمرتبط بها ارتباط النتيجة بالمقدمات لا سيما مسألة الأسباب النوعية والسبب الواحد العام الذى هو الله .

(٢) « فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه » .

يرى المؤلف أن نسبتى «الفوق» و «التحت» نسبتان لله بمعنى خاص سنشرحه فيما بعد. أما القرآن فقد وردت فيه نسبة « الفوق » إلى الله فى مثل الآيات الآتية : « يخافون ربهم من فوقهم » و « وهو القاهر فوق عباده » وغيرهما . ولـكن المراد

بالفوقية هنا مجموع صفات الألوهية فإن كل آية وردت فيها هذه الفوقية تشير إلى ناحية خاصة من نواحى صلة الألوهية بالكون .

ولكن ابن عربى يشير إلى نسبة أخرى بين الحق والخلق أو بين الله والعالم وهى نسبة « التحتية » ثم يشرع فى تلمس مصدر من القرآن أو الحديث يعزز به فكرته فلا يجد إلا الحديث القائل « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ، وهو فى نظره دليل كاف على نسبة التحتية إلى الله على معنى أن الله أصل كل الموجودات وأساسها . على أنه تلمس لفكرته أسانيد من القرآن أيضاً فعثر على بعض النصوص التى أولها تأويلا بعيداً خرج بها عن معناها الأصلى مثل قوله تعالى : «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » . والفكرة التى يريد أن يشير إليها بسيطة وواضحة بقطع النظر عما يؤيدها به من حديث أو نص قرآنى، ذلك أن نسبة التحتية عنده نسبة الذات الإلهية الواحدة إلى صور الموجودات الكثيرة المتجلية فيها . هى بعبارة أخرى مذهبه فى وحدة الوجود .

وقد يبدو أن بين نسبتى الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله (بالمعنى الدينى) فى حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد فى الكل (فكرة وحدة الوجود). ولكن لا وجود لهذا التناقض فى الحقيقة ، لأن ابن عربى لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة: فإن الله فى نظره ليس الإله الذى يصوره الدين وإنما هو الحقيقة الوجودية التى إن نظرنا إليها من وجه قلنا إنها « فوق» كل شىء بمعنى أنها تتعالى عن كل شىء ــ وهذه هى صفة التنزيه التى شرحناها من قبل ــ وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا إنها « تحت » كل شىء أو إنها أصل كل شىء ــ وهذه هى صفة التشبيه التى ذكرناها أيضاً .

(٣) « وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً فى زعمه » .

الإشارة هنا إلى مسألة النعيم الدائم والعذاب الدائم فى الدار الآخرة ، وقد شرحنا هـذه المسألة فى الفص السابع (التعليقين ١٥ ، ١٦) (راجع أيضاً الفتوحات جـ ٣ ص ٩٨ السطر الرابع من أسفل) .

(٤) « فزال الغضب لزوال الآلام ... إلى قوله حجاباً وستراً » .

أى فزال غضب الله عن أهل النار بزوال الآلام عنهم ، وذلك لأن صـفة الغضب لا تـكون لله إلا عند ما يُعذِّبُ أهل النار بآلامها ، فإن زالت هذه الآلام عنهم ارتفع وصف الغضب عن الله ، وابن عربى يعتقد أن عذاب أهل النار إلى حين، وأن مآلهم فى النهاية إلى النعيم المقيم ، كما يعتقد أن وصف الغضب وصـف يزول عن الله بزوال سببه وأن وصفه بالرضا إنما هو الوصف الدائم الذى لا يزول عنه أبداً .

غير أننا يجب أن نتذكر أن اللغة الرمزية التى يصوغ بها المؤلف نظريته فى وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية فى دار غير هذه الدنيا . فإن النار عنده ليس لها معنى إلا « ألم الحجاب » أو الحال التى لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات؛ كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التى يدرك فيهـا الإنسان هذه الوحدة . والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة . وحيث إن الحق فى زعم ابن عربى هو هوّية كل موجود فإنه يلزم من ذلك أنه هو الذى يشعر بهذه السعادة أو ذلك الألم فى صورة كل من يشعر بهما. فأهل التنزيه عنده محجوبون عن الحقيقة لأنهم ينزهون الحق عن الاتصاف باللذة أو الألم أو ماشابههما من صفات الحوادث ، أما أصحاب الـكشف والذوق فلا يتحرجون عن وصف الحق بهـذه الأوصاف بل ينسبون كل ما يجرى فى الـكون إليه على أنه حادث فيه .

يقول ابن عربى إن قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » يمكن تفسيره على وجهين : الوجه الصوفى وهو الذى يرد كل شىء إلى الله لأن كل

شيء منه وإليـه ، والوجه الآخر هو رأى المتكلمين الذين يعتبرون الله مخالفاً لجميع الحوادث وينظرون إليه من حيث هو إله معبود؛ فإن العبادة تتضمن اثنينية العابد والمعبود ولا يقول بهذه الاثنينية إلا المحجوبون عن حقيقة الوحدة الوجودية .

(٥) « ثم كان لأيوب عليـه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذى هو من النُّصب والعذاب الذى مسه به الشيطان » .

كلة شيطان مشتقة من شطن التى من معانيها بَعُدَ ، فالشيطان الذى مس أيوب وورد ذكره فى القرآن فى قوله : « أنى مسنى الشيطان بنُصْب وعذاب » إنما هو البعد عن الحقيقة والجهل بها .

ومن معانى كلة شيطان فى اللغـة العربية عطش الصحراء لأن العرب يسمون العَطش شيطان القلا . ولهذا قرن المؤلف الشيطان بالماء الذى شربه أيوب ليزيل عنه ألم ذلك العطش، فهو لا يريد بالشيطان مطلقا المعنى المتعارف . فالعطش الذى أحس أيوب بألمه ــ كما شرحنا ذلك فى التعليق الأول من تعليقات هـذا الفص ــ إنما كان شوقه إلى معرفة الحقيقة التى كان يجهلها ، والشيطان الذى مسه بالنُّصب والعذاب لم يكن سوى حالة الحرمان الروحى التى كان عليها . (راجع الفيروزبادى فى مادة شطن) .

(٦) « فـكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة ، فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر » .

تشير هـذه العبارة إلى نظريتين من أقدم النظريات فى الإبصار : الأولى نظرية أفلاطون فى طيماوس وهى أن البصر كغيره من الحواس يدرك المبصرات إدراكا لمسياً بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة ، والثانية هى نظرية أرسطوطاليس وهى أن المبصرات تنطبع صورها على شبكية العين عند ما ينيرها مصدر من مصادر الضوء ، وعلى كلتا النظريتين يحصل اتصال مباشر بين البصر والمبصرات مهما بعدت المسافة بينهما .

(٧) « ولهذا كنى أيوب فى المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس » .

لو فهمنا الشيطان على أنه حالة البعد ، والمس على أنه حالة القرب، كان معنى قول أيوب : « أنى مسنى الشيطان » أن حالة البعد عن إدراك الحقيقة قد قربت منى قرب اللامس من الملموس . فهو يستعمل كلمة مَسَّ على سبيل الكناية بدلا من كلمة قَرُبَ، وينسب المس إلى الشيطان (الذى هو البعد) بالرغم من أن المس يقتضى القرب أو أنه هو القرب نفسه . فكأنه قال : « إننى قريب من حالة البعد عن إدراك الحقيقة». ويتضح المعنى بعض الشىء عند ما نقرأ قول المؤلف بعد ذلك « البعيد منى قريب لحكمه فىَّ». فالبعيد منه هو إدراكه للحقيقة الوجودية، وهو يلمس فى نفسه أثر ذلك البعد (وهو الذى يسميه بالحكم) ، أو أن حالة الحجاب عن الحقيقة شديدة القرب منى لأنى أحس بها .

(٨) « واعلم أن سر الله فى أيوب الذى جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً . . . »

يمكننا أن نقرأ الكلمة حالياً بتشديد الياء على أنها نسبة إلى الحال أو بالياء المخففة حالياً على أنها من الحلية ويقرؤها جامى فى شرحه على الفصوص (جـ ٢ ص ٢٤٣) حاكياً أى مخبراً ، فمعنى الجملة على الوجه الأول أن الله جعل من قصة أيوب لنا كتاباً مسطوراً ندرك معناه بالحال أى بالذوق الصوفى ، وعلى الوجه الثانى أن الله صاغ لنا قصة أيوب فى كتاب مسطور مزدان بالحكمة والموعظة ، وعلى الوجه الثالث أن الله أخبرنا بقصة أيوب فى كتاب مسطور يحكى لنا أمره . وجامى هو المفسر الوحيد الذى انفرد بهذه القراءة الأخيرة ولم أجد فى نص من النصوص القديمة ما يؤيدها .

(٩) « وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت » .

يشير إلى عدم استجابة الله لدعاء بعض الناس لأنهم لا يتوجهون فى دعائهم إلى الله

ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة: أى لا يتوجهون إلى المسبِّب بل يتوجهون إلى الأسباب التى لافعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتؤثر لأن الله يفعل عند حضورها . والأسباب الخاصة التى يفعل الله عند حضورها كثيرة. فإذا اتجه الإنسان بالدعاء إلى الله أن يكشف عنه ضراً بواسطة سبب خاص ولم يتعلق العلم الإلٰهى بهذا السبب ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الضر عن هذا الداعى، لم يحصل له استجابة من الله ، فيظن الداعى أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يدع الله وإنما دعا ذلك السبب .

بقى أن نشرح الوقت والزمان . أما الزمان فهو فى عرف الفلاسفة مقياس حركة الفلك الأطلس. وفى عرف المتكلمين مجموعة من الآنات نستطيع بوساطتها أن نعين وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم. أما الوقت فهو «الحال» فى عرف الصوفية وهو «الآن» الذى يكون فيه أى شىء على ماهو عليه. فالسبب الخاص الذى لم يحن زمانه ولا وقته فى رفع الضر عمن يتوجه إلى الله برفعه بوساطته ليس من الأسباب التى يستجيب الله عندها لدعاء الداعى .

ويفرق ابن عربى بين السبب الكلى والأسباب الكونية الخاصة على نحو مافرق بين الحق والخلق والواحد والكثير والله والعالم. وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هى أمور اختلقها العقل فى محاولته فهم حقيقة الوجود: لأن العقل البشرى غير المؤيد بالوحى أو الإلهام الصوفى قد عجز عن إدراك الوجود فى وحدته . أما السبب الكلى فهو أصل كل ما نسميه بالأسباب أى أنه هو الفاعل على الحقيقة والمؤثر فى كل ما نعزوه إلى الأسباب الخاصة . هو الجزء الإلٰهى فى كل موجود ، الصادر عنه كل تغير وكل حركة . وإذا كان لا بد لنا من القول بوجود كثرة فى الأسباب لوجود كثرة فى المسببات ، فإننا لا بد أن نعترف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أو وسائط على يديها يعمل المسبِّب الواحد الذى هو الحق . وهذه نظرية تذكرنا من بعض الوجوه

بالنظرية الحديثة المعروفة باسم « نظرية المناسبات (Occasionalism) إلا أن الفرق بينهما هو أن ابن عربي فى نظريته لا يعترف بوجود كثرة حقيقية فى الأسباب ولا فى الموجودات إطلاقا، ويعتبر مانسميه كثرة ضرباً من ضروب الأوهام ، وهذا رأى قد لا يوافقه عليه كثير من أنصار النظرية الحديثة . وإذا كانت الأسباب كلها ترجع إلى سبب واحد هو الفاعل على الحقيقة، ففيم التوجه إلى أى سبب خاص لإحداث أثر من الآثار ؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علم ناقص وكذلك علمنا بالأوقات التى تقع فيها آثار هذه الأسباب . لهذا يجب أن نغفل الأسباب الخاصة فى دعائنا ونتوجه إلى مسبب الأسباب .

الفص العشرون

(١) ليس فى هـذا الفص شىء كثير يستحق الشرح أو التعليق ، وهو فص قصير جداً إذا قيس بغيره ويكاد المؤلف يقصر أكبر جزء فيه على شروح تافهة لاسم « يحيى » المشتق من الحياة .

ولا يبدو سبب ظاهر لنسبة الحكمة الجلالية إلى يحيى، ولكن شراح الفصوص - متبعين فى ذلك القاشانى - يعللون هـذه النسبة بأن يحيى كان المظهر الخارجى للصفات الإلهية المعروفة بصفات الجلال . ومن عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين : صفات الجمال مثل صفة الرحمة والحب والمغفرة وغير ذلك، وصفات الجلال مثل صفة القهر والانتقام والكبرياء وغيرها . فشراح الفصوص يذهبون إلى أن يحيى كان رجلا غلب عليه الحزن والقبض والخشية والورع والتقى إلى غير ذلك من الصفات التى تعكس صفات الجلال الإلهى ، ويروون عنه أنه لقى عيسى مرة فعاتبه حين ضحك قائلا له : « كأنك قد أمنت مكر الله وعذابه » فأجابه عيسى عليه السلام : « كأنك قد أيست من فضل الله ورحمته » . فالفرق بين الرجلين يوضح فى الاصطلاح الصوفى الفرق بين صفات الجلال التى ظهرت فى أكمل مظاهرها فى صورة يحيى، وصفات الجمال التى ظهرت فى أكمل مظاهرها فى صورة عيسى .

(٢) « وإن كان قول الروح «والسلام علىّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً» أكمل فى الاتحاد، فهذا أكمل فى الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات » .

يقارن المؤلف هنا بين آيتين وردتا فى حق كل من يحيى وعيسى : أى بين قول عيسى عليه السلام : « والسلام علىّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً » وبين

قول الله مشيراً إلى يحيى : « وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً » فالفرق بين الحالتين أن المتكلم فى الحالة الأولى هو المسيح نفسه. وفى الثانية المتكلم الله. ومن هنا كان قول الله فى يحيى أكمل فى الاعتقاد وأرفع للتأويلات عن قول عيسى الذى تكلم به فى المهد أى أن ما ورد فى حق يحيى لم يحدث تبلبلا فى الاعتقاد ولا خلافا فى الرأى كما حدث فى أمر عيسى فى تفسير ما نطق به .

ولكن للمسألة مغزًى صوفياً آخر يرمى إليه المؤلف، فإن المراد بالسلام الوارد فى الآيتين هو أمن النفس وطمأنينتها ، وهذا قد وهبه الله لكل من يحيى وعيسى يوم ولدا : أى يوم بدآ فى سفرهما الروحى إلى الله ، كما وهبه لهما يوم ماتا أى عند انتهاء هذا السفر ، وفى يوم بعثا إلى الحياة مرة أخرى أى فى اللحظة التى حققا فيها وحدتهما الذاتية مع الحق . فالمراد بالبعث هنا البعث الروحى، وهو فى اصطلاح مؤلفنا التحقق بوحدة الوجود .

أما إن آية يحيى أكمل فى الإشارة إلى الاتحاد فراجع إلى أن عيسى تكلم عن نفسه فى قوله : « والسلام علىَّ يوم ولدت» الخ فأثبت لنفسه وجوداً إلى جانب وجود الحق ، وهذا أدخل فى الثنوية وأبعد عن الاتحاد، بخلاف الحال فى آية يحيى التى كان المتكلم فيها هو الحق نفسه : والحق هو الوجود الكلى أو هو وحدة الوجود .

الفص الحادى والعشرون

---

(١) يختلف هذا الفص عن غيره من فصوص الكتاب فى أنه لا ذكر فيه - إلا فى عنوانه - للنبى الخاص الذى تنسب إليه حكمته . وقد جرت عادة المؤلف فى الفصوص الأخرى أن يجعل محور كلامه فى كل فص حول مناقشة بعض الآيات القرآنية الواردة فى حق النبى المنسوب إليه حكمة الفص ، وأن يشرح - على لسان النبى المزعوم - أسرار الحكمة التى يريد شرحها . ولكنه فى الفص الذى نحن بصدده يغفل تمام الإغفال إسم زكريا النبى كما يغفل جميع الآيات القرآنية الواردة فى حقه . نعم هناك إشارة غير مباشرة إلى قوله تعالى فى سورة مريم : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا » حيث يتكلم المؤلف عن الرحمة الإلهية ومن ذكرته الرحمة ومن لم تذكره ، ولكنه لا يذكر اسم زكريا صراحة ولا يذكر الآية . والظاهر أن هذه الإشارة البعيدة إلى الآية المذكورة قد أثارت فى نفسه كل هذا الكلام الذى يفيض به الفص عن الرحمة ومعناها وأنواعها وأثرها فى الوجود .

(٢) « اعلم أن رحمة الله وسعت كل شىء وجوداً وحكما » .

سبقت الإشارة مراراً إلى المعنى الخاص الذى يستعمل فيه ابن عربى كلمة «الرحمة»، فإنه لا يقصد بها الشفقة على العباد ولا غفران المعاصى للعاصين، وإنما يريد بها النعمة السابغة الشاملة التى أسبغها الله على الوجود بأسره ، أو هى بعبارة أخرى منح كل موجود وجوده الخاص به، وإظهار حكمها فيه بإظهار الصفات الوجودية التى يتميز بها كل موجود من غيره . وسواء أكان الوجود بالقوة أو بالفعل ، بسيطاً أو مركباً ، خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية ، فالرحمة شاملة له أى معطية إياه وجوده الخاص به

لأنه إما موجود بالفعل متحقق الوجود ، أو موجود بالقوة صائر إلى الوجود بالفعل . فالنظرة التى ينظر بها المؤلف إلى الرحمة نظرة ميتافيزيقية لا خلقية. ولذلك لا يفرق بين مقولتى الخير والشر كما لا يميز - إلا فى مجرد التسمية - بين صفتى الغضب والرضا اللتين وصف الحق بهما نفسه. (قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر). وبالرغم من أن الرحمة نفسها ليس لها وجود عينى - لأنها من الأمور الكلية المعنوية ، فإن لها الحكم فى إيجاد كل ما له وجود عينى ، شأنها فى ذلك شأن جميع المعانى الكلية التى لها أثر وحكم فى أعيان الموجودات، مع أنها ليست من الموجودات العينية . وإلى هذا المعنى أشار بقوله : « وقد ذكرنا فى الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم (قارن الفص الأول) .

هذه مسألة يرى ابن عربى أنها لا تدرك إلا بالذوق الصوفى وأنه لا مجال للعقل فيهـــا ؛ وإلا فكيف يدرك العقل أن الرحمة الإلهية قد وسعت المعاصى والآلام والأمراض ونحوها مما يظهر للعقل البشرى أنه من مظاهر الغضب الإلهى لا الرحمة؟

(٣) فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجـدة للرحمة بالرحمة إلى قوله ومركباً وبسيطاً » .

فى هذه الفقرة المتناهية فى الغموض شرح لفكرة هى أشبه ما تكون بفكرة الفيض الأفلوطينى، أى ظهور الواحـد الحق فى مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها فى سلسلة من الفيوضات تنتهى بالعالم المحسوس . والأولى ألا نستعمل كلمة الفيوضات (بالمعنى الأفلوطينى) لأنها لا مكان لها فى مذهب ابن عربى، وإنما الواجب أن نستعمل كلمة التجليات مكانها ، فإن الواحـد الحق يتجلى - فى نظره - فى صور الموجودات ولا تفيض الموجودات عنه .

ومما يزيد المسألة غموضاً وصعوبة فى الفهم أنه يدخل فى « الفيوضات » الرحمة الإلهية التى يخلع عليها صفة العينية حتى يعدها مرادفة للحق نفسه أو للوجود المطلق.

فإذا فهمنا الرحمة على أنها الوجود ، كانت الرحمة المطلقة التي وسعت كل شيء هي والوجود المطلق الذي هو الحق شيئاً واحداً .

فظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية التي هي العالم يقع في التصور على سبيل التدريج في مراتب من الوجود تتحقق كل مرتبة منها عند ما يتجلى الواحد الحق فيها — أو عند ماتسمها الرحمة الإلهية . وأول هذه المراتب مرتبة الذات الإلهية المطلقة : وهي مرتبة الوجود المطلق من حيث هو وجود : لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وصفها بأي وصف، لأن كل وصف يحددها ويعينها، وهي متعالية على الوصف والتحديد. فهي مرتبة الشيئية المطلقة التي تعتبر سائر الموجودات مظاهر لها أو صوراً وتعينات فيها . فقوله : « فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة » معناه أن أول شيء وسعته الذات الإلهية (أو الوجود المطلق) هو ذات الوجود المطلق ، وأن أول تجلٍّ للذات الإلهية كان فيها لنفسها، وهو الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه في الفص الأول . وهو أيضاً مرتبة العماء . (راجع في معنى الشيئية والعماء ما ذكره في الفتوحات ج ٣ ص ١١٥ ؛ وفي معنى الشيء من حيث وجوده بالقوة، والشيء من حيث وجوده بالفعل : الفتوحات ج ٤ ص ١٣٦ و ٢١٣) .

والمرتبة الثانية من مراتب التجليات هي تجلي الواحد الحق لذاته في صور الأسماء الإلهية ، وهي مرتبة الفيض المقدس التي فيها يتجلى الحق لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق : أي من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذات الإلهية الواحدة . فإذا عرفنا أن اسم « الله » يشير إلى نسبة الحقائق الوجودية إلى الذات الإلهية على هذا النحو ، وأن الاسم « الرحمن » يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود : إذا عرفنا هذا كله ، أدركنا لمَ يعتبر ابن عربي الإسم « الله » مرادفاً للاسم « الرحمن » مستشهداً بقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ، ولماذا يَعتبر كلا من هذين

الاسمين جامعاً للأسماء الإلٰهية كلها . وإذا كان الأمر كذلك فتجلي الواحد الحق لنفسه في صور الأسماء الإلٰهية إنما هو في الحقيقة تجليه لنفسه في صورة إسم « الله » أو اسم « الرحمن » . فالحق مسمى باسم الرحمن في نظر ابن عربي لأنه يتجلى بوجوده على كل موجود ؛ وتجليه بوجوده على كل موجود هو رحمته التي يرحم بها هـذا الموجود . فبوجود الذات الإلٰهية المطلقة ـ التي هي العين الواحدة ـ ظهرت الكثرة الوجودية في الواحد ، وكانت فيه وجوداً بالقوة ثم وجوداً بالفعل . وهـذا هو معنى قوله : « تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة » أي تلك العين التي أخرجت الوجود من القوة إلى الفعل .

والتجلي الثالث هو تجلي الواحد الحق في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي ، وهذا أيضاً ناشيء عن الرحمة . إذ بالرحمة الإلهية منح الله الوجود لكل موجود ، أو على حد قول المؤلف أعطى كل موجود شيئيته سواء أ كان جوهراً أو عرضاً ، بسيطاً أو مركباً (قارن التعليقين السابع والثامن على الفص السادس عشر) .

(٤) « ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلٰهية وجوداً » .

هذه نتيجة لازمة عن تعريف الرحمة الإلهية على الوجه الذي ذكرناه ؛ فإن الرحمة لو كان معناها الشفقة بالعباد والعناية بهم ، لدخل في حساب الراحم فعل ما هو ملائم لطباع الناس وما هو محقق لأغراضهم ، بل لَقُصِرَت الرحمة على هـذا الصنف من الأعمال دون غيره . ولـكنها أوسع من أن تنحصر في هذا الصنف ، لأنها عامة تشمل الملائم وغير الملائم ، والخير والشر ، وكل ما يتحقق في الوجود على أي وجه . فلا يعنيها أن ما يتحقق وجوده ملائم أو غير ملائم لغرض هذا الفرد أو ذاك ، لأن الملاءمة وغير الملاءمة أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأشياء من حيث هي ؛ وكذلك الخير والشر أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأفعال من حيث هي . والرحمة تتوجه إلى إيجاد

الأشياء والأفعال من حيث هى، فهى- بهذا المعنى - مرادفة للمشيئة الإلهية التى هى أعم قانون فى الوجود .

(٥) « وقد ذكرنا فى الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم » .

بعد أن ذكر أن الصفات الإلهية - وهى فى ذاتها ليست وجوداً عينياً - لها أثر فى كل ماله وجود عينى ، أراد أن يبين هنا أن كل ما له أثر فى متأثر فإنما هومعدوم (أى ليس له وجود عينى خارجى) . وإن تأثر متأثر بموجود فإنما يكون ذلك لحكم « معدوم » فيه . وظاهر من هـذا أن المؤلف لا يعنى بالمعدوم المعدوم إطلاقا فإن المعدوم المطلق سلب محض وليس له أثر ولا يمكن أن يكون له أثر فى متأثر ، وإنما يريدبالمعدوم هنا الذى لاوجود له فىالعالم الخارجى، أعنى الوجود العقلى أو الروحى .

إنالعالم الخارجى وهو عالم الظواهر الذى له وجود عينىّ فى تغير مستمر، ولا بد لكل تغير منعلة تحدثه. ولايرى ابنعربى أن الظواهر الطبيعية أو حالات المادة هى العلل فى وجود ظواهر طبيعية أخرى أو حالات جديدة فىالمادة ، بل العلل فى نظره أمور غير مادية أو كما يقول غير وجودية : وأحياناً يصف الأسماء الإلهية - وهى فى نظره صفات معقولة محضة ليس لها وجود مستقل عن الذات التى تصفها - بأنها علل جميع الموجودات بمعنى أنها حقائق كلية معقولة متجلية فى صور العالم الخارجى التى لا تتناهى عدداً . فليست الذات الإلهية من حيث هى - أى ليست الذات معراة عن جميع الصفات التى توصف بها - علة فىوجود أىمعلول. وإنما هى علة فى وجود كل معلول منحيث هى متصفة بصفاتها المتجلية فى جميع نواحيالوجود . ويشيرابنعربى إلى هذا المعنى فى قوله فيما بعـد : « فلها الحـكم (أى للرحمة التى هى أمر معقول) لأن الحـكم إنما هو فى الحقيقة للمعنى القائم بالمحل . فهو (الحق) الراحم على الحقيقة: فلا يرحم الله عباده المعتني بهم إلا بالرحمة » : أي لا يرحم من يرحمه من حيث هو

ذات معرّاة عن صفة الرحمة، بل يرحم من حيث هو موصوف بصفة الرحمة . ولكنه أحياناً يتكلم عن « الأعيان الثابتة » للموجودات كما لو كانت هي الأخرى عللا في وجودها لأنها في نظره ـ مثل المثل في نظر أفلاطون ـ العلل الحقيقية لكل ما هو موجود في عالم الظاهر . فإن كل موجود إنما يوجد على الصورة التي يوجد عليها لأن عينه الثابتة قد قضت أزلا أن يكون على هذه الصورة. فهي علة وجوده بهذا المعنى . ولكنّ هذه الأعيان الثابتة لا تخلو عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل المعقولة التي قال بها أفلاطون أو التعينات الأولى التي ظهرت في الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم كما يقول ابن عربي. أي أنها لا تخلو عن أن يكون المراد بها العالم المعقول أو الأسماء الإلهية. وإذا كان هذا الأخير فيستوي أن تنسب العلية في عالم الظاهر إلى الأسماء الإلهية أو تنسبها إلى الأعيان الثابتة .

وهناك احتمال ثالث . فإن من الممكن أن يكون المراد بالمعدوم ، ما لا وجود له في العالم الخارجي وهو مع ذلك علة في وجود التغيرات : أقول من الممكن أن يكون المراد بهذا المعدوم الحقيقة غير المدركة بالحس المختفية وراء الظواهر. وبهذا المعنى تكون علة التغير في كل موجود جوهره المتقوم به الذي هو محل للتغير ، ويكون الوجود ثنوياً .ولكنها ثنوية في وحدة كما يقول ابن عربي ، فإن لكل موجود ناحيتين : ناحية الظاهر أو الخلق التي يسميها بالناسوت وناحية الباطن أو الحق التي يسميها باللاهوت، والناحية الأولى هي ناحية المعلولية في الوجود كما أن الثانية ناحية العلية فيه .

أما قوله : « وهو علم غريب ومسألة نادرة ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام» فالظاهر أن السبب فيه أن أصحاب الأوهام يتأثرون بأمور ليس لها وجود عيني خارجي، فهم لذلك أدنى من غيرهم إلى فهم المؤثرات التي ليس لها وجود محسوس . وقد يكون ذلك كذلك لو أدرك أصحاب الأوهام حقيقة ما يؤثر فيهم، أي لو عرفوا أنهم يتأثرون بأمور ليست موجودة بالفعل، مع أن الأمر على خلاف ذلك لأن التسلط

عليه الوهم يعتقد أثناء تسلطه عليه أن ذلك الذى يؤثر فيه له كل معانى الوجود .

(٦) « ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين : أثر بالذات ... إلى قوله ولها أثر آخر فى السؤال » .

تُنال الرحمة الإلهية بطريقتين : الأولى ظهور الذات الإلهية فى صور الموجودات على نحو ماهى عليه، وبحسب استعداد هذه الوجودات المنطبع فيها من الأزل ، وهذه هى الرحمة الرحمانية التى يشير إليها الله فى قوله : « ورحمتى وسعت كل شىء » . والطريقة الثانية بسؤال العبد ربه أن يعطيه كذا أو كذا مما يلائم غرضاً أو يحقق له نفعاً . ولكن الرحمة لا تنال بالسؤال إطلاقاً وإنما تنال إذا اقتضت طبيعة الوجود نفسها تحقيق المسئول عنه. ومن هنا لم يكن للسؤال فى نظر العارفين قيمة أو أثر، بل إنه يدل فى نظرهم على أن السائل محجوب جاهل بحقيقة السؤال. وقد روى عن كثير منهم أنهم كانوا يكرهون السؤال ويفوضون الأمر كله إلى الله، ولا يسألونه إلا أن تقوم بهم رحمته فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً ، أى لا يسألون الله إلا أن يقوم ذلك المعنى بهم، لا أن يرحمهم الله من حيث هو فاعل للرحمة لأن الأثر كما قلنا ليس فى الحقيقة إلا للمعانى .

(٧) « ولهذا رأت الحقّ المخلوق فى الاعتقادات عيناً ثابتة فى العيون الثابتة فرحمته بنفسها فى الإيجاد » .

قد شرحنا فى التعليق الثالث على هذا الفص الرتبة الثانية من مراتب التجلى الإلهى وذكرنا كيف وسعت الرحمة الإلهية الأسماء التى يتسمى بها الحق وتدخل تحت اسم واحد هو اسم الله أو الرحمن . والآن يريد المؤلف أن يفسر وجود صور المعتقدات أو صور الله فى الاعتقاد على أنها أمور وسعتها الرحمة الإلهية أيضاً . والله لا يعرف من حيث ذاته المجردة عن الأسماء وإنما يعرف ويعبد من حيث هو ذات متصفة بأسمائها. وأسماء الله فى نظر المؤلف هى الصفات التى يتصف بها العالم : إذ ليس للعالم معنى عنده

إلا أنه الصفات التى وصف الحق بها نفسه. فعلم الناس بالله مستمد من علمهم بالعالم. والحق المخلوق فى الاعتقاد ـ وهو غير الحق فى ذاته ـ صورة من صور علم الناس بالعالم. ويلزم من هذا أن الرحمة التى وسعت الأسماء الإلهية قد وسعت فى الوقت نفسه صور المعتقدات جميعها ، أو قد وسعت ـ كما يقول ـ الحق المخلوق فى الاعتقاد. بعبارة أدق قد وسعت صور الاعتقاد التى قدر لها أزلاً أن تكون صور اعتقاد للناس فى الله كما قدر لصاحب كل صورة من صور الاعتقاد أن يخلق هذه الصورة وفقاً لما تجلى فى نفسه وفى العالم الخارجى المحيط به من الأسماء الإلهية .

أما فكرة خلق الحق فى الاعتقاد ففكرة يرددها المؤلف فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وقد أشرنا إليها فى مثل قوله : « فأعلمه فأوجده » وقوله « فالله عبارة لمن فهم الإشارة » ونحو ذلك .

(٨) « فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم فى اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم » .

يسأل عامة الناس الذين لا يعرفون الحق إلا بطريق عقولهم الله أن يرحمهم فى اعتقاداتهم ، وهذا هو عين الحجاب، لأن الحق المخلوق فى الاعتقاد إنما هو من عملهم من حيث هو صورة من صور علمهم بأنفسهم وبالعالم الذى يعرفونه. فإذا ما دعوا الله أن يرحمهم دعوا فى الحقيقة آلهتهم المخلوقة فى اعتقاداتهم أن يغفروا لهم ذنوبهم ومعاصيهم . أما أهل الكشف الذين يعرفون الحقيقة عن طريق الذوق، فلهم فى طلب الرحمة غاية أخرى : وهى أن تقوم الرحمة بهم أى يتحققوا بصفة الرحمة التى هى من صفات الله فيصبحوا راحمين لا مرحومين . وهذا رأى قد يبدو غريباً لأول وهلة، غير أن غرابته سرعان ما تزول عند ما ينظر إليه الناظر فى ضوء مذهب وحدة الوجود الذى يقول به المؤلف، لأنه لا فرق فى الحقيقة فى مثل هذا المذهب بين راحم ومرحوم ولا معنى للاثنينية هناك حيث لا يوجد في الوجود إلا حقيقة واحدة ، فمن الجهل إذن

أن تدعو الحق أن ينزل بك رحمته أو أن يهبك أى شىء فإن الحق الذى تدعوه هو الحق الذى خلقته فى اعتقادك وهو أنت وأنت هو ، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنك بصفات الكمال الإلهى التى منها الرحمة ونحوها . ولكنك لن تصير فى يوم من الأيام الحقّ لأنك فى الحقيقة حق أى صورة من صور الحق ومظهر من مظاهره. فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أية صفة أخرى) فأظهرْها لغيرك تكن راحماً لا مرحوماً، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق . هذا معنى من معانى الحال الصوفى المعروف بحال الفناء وهو الحال الذى صاح فيه الحلاج بقوله : « أنا الحق » .

ومعنى قوله : « فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ واسم الفاعل هو الرحيم والراحم» أن من قامت به صفة الرحمة وتحقق بها أصبح راحماً لغيره من الخلق .

(٩) « والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعانى لذواتها » .

سبقت الإشارة إلى موضوع هذه الفقرة فيما مضى من التعليقات على هذا الفص لاسيما التعليق الخامس . والمراد بالحكم هنا حكم الصفة فى الموصوف كحكم « العلم » فى العالم والإرادة فى المريد ونحوهما . وقد انقسمت الآراء فى مسألة الصفات الإلٰهية إلى قسمين : رأى أهل السنة القائلين بأن الصفات لا هى عين الذات ولا هى غيرها، ورأى المعتزلة الذاهبين إلى أن الصفات عين الذات : وكلا الرأيين مخطئ فى نظر المؤلف . فالصفات ليست عين الذات عنده ـ كما يقول المعتزلة ـ إلا بمعنى خاص وهى أنها نسب وإضافات بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المعقولة للصفات . فنحن إذا وصفنا الحق بأنه « عالم » لا نقصد أن صفة العلم هى عين الذات العالمة ، وإنما نقصد أن صفة العلم هى عين الذات المتصفة بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها ، كما تقوم الأحوال بالجواهر : أى أنها نسبة أو إضافة بين الذات المتصفة بالعلم ، وبين المعنى الكلى العام ـ العلم . ومعنى هذا أن العلم هو الصفة التى حكمت على الذات

فصارت الذات من أجلها عالمة . والإرادة هي الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها مريدة وهكذا . ولا يقال إن صفة العلم أو الإرادة قد خلقت في الذات ، ولا أن حكمها قد حدث أو تجدد أو وصف بأي معنى من معاني الخلق، فإن حكم الصفة في الموصوف أمر لا يوصف بالخلق ولا بالحدوث، بل يلزم من معنى الصفات لذواتها . وفي هذا رد على أهل السنة الذين يتحاشون القول بأن الذات عين الصفات لئلا يسووا بين الله وصفاته ، كما يتحاشون القول بأن الذات غير الصفات لئلا يقعوا في تعدد القديم : إذ صفات الله قديمة كذاته . فهم لم يستطيعوا أن ينفوا الصفات الإلهية لثبوت حكمها في الموصوف ، ولم يستطيعوا أن يجعلوها عين الذات ، فقالوا قولتهم المشهورة : « لا هي هو ولا هي غيره » . ويقول ابن عربي «وهي عبارة حسنة وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال وهو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف». فمذهبه إذن أدنى إلى مذهب المعتزلة، غير أنه وإن أثبت وحدة الذات والصفات كما يثبتون ، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون ، لا يذهب إلى أن للصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف ، وإنما هي مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيني . فهي معان قائمة بذات الحق ولكن لا أعيان لها ، كما أنها لا تقوم بالذات قيام الأعراض أو الحوادث بمقوماتها .

(١٠) « والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهي الموجبة للحكم ، وهي الراحمة . والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها ، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » .

المعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جعل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات . وبذلك يصبح المرحوم راحماً . فالحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها ، بل ليكسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره ـ وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين . ولا يكون قيام الرحمة بالراحم

بهذا المعنى – أى لا يكون إيجادها فيه بعد أن لم تكن – إلا من صفات الإنسان الحادث ، لأن الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق : أى هو مصدر كل رحمة ، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته كما بينا فى التعليق السابق . وها هو نص شرح القيصرى على هذه المسألة الدقيقة وهو من أوضح الشروح فيها . قال : « وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » أى الحق الذى أوجد الرحمة فى هذا المرحوم الذى هو من أهل الكشف ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً ، وإنما أوجدها فيه ليكون راحماً ؛ لأنه بمجرد ما وجد أولا صار مرحوماً بالرحمة الرحمانية،وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحومًا بالرحمة الرحيمية . فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال ، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة ربه فيكون راحما بعد أن كان مرحومًا . وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أى صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضى ظهور الفعل منه . ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلى بها له كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجد أعيانا. فنسأل الله (أن) يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة » : شرح القيصرى على الفصوص ص ٢٣٧ . قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر .

(١١) « وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهى مختلفة » .

الرحمة الإلهية جامعة لجميع صفات الفعل التى يتصف بها الحق لأنها مبدأ الإيجاد كما قلنا . ولكنها تظهر فى الوجود بصور مختلفة بحسب الأسماء الإلهية المختلفة ، وتتعدد بتعددها . وقد سبق أن ذكرنا أن الأسماء الإلهية هى الصفات التى تتصف بها الموجودات ، أو هى المعانى التى تتجلى فى الوجود بصور الموجودات . فظهور الرحمة

فى صور الأسماء الإلهية معناه تجليها فى صور الموجودات بحسب استعدادها وقابليتها للوجود .

ومما يستدل به على عمومية الرحمة وجامعيتها أن اسم « الرحمن » قد استعمل فى القرآن مرادفا لاسم «الله» فى قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » . واسم « الله » هو جماع الأسماء الحسنى كلها .

(١٢) « فرحمة الله والكناية هى التى وسعت كل شىء، ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية » .

الرحمة التى لها صفة العموم هى الرحمة المنسوبة إلى الاسم « الله » أو إلى ياء المتكلم (وهى المشار إليها بالكناية) فى قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » . أما الرحمة التى يمنحها الله بواسطة أى اسم آخر من الأسماء الإلهية، فرحمة جزئية لا تعم لأن الاسم الإلهى المتجلى فيها اسم خاص لا يعم . وإذا نظرنا إلى الأسماء الإلهية من حيث هى مجال للوجود العام أو مجال للرحمة الإلهية العامة كانت كل رحمة خاصة تظهر على يد اسم من الأسماء بمثابة الشعبة المتفرعة عن الرحمة العامة .

(١٣) « إذ المصطلح عليه بأى لفظ حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماة » .

كل اسم إلهى حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى ، ومن هنا استعمل لكل اسم لفظ خاص وكان له من الحكم ما ليس لغيره . ولكن الأسماء الإلهية كلها لها دلالة أخرى واحدة وهى دلالتها على الذات الإلهية الواحدة المسماة بها. وهذا هو المعنى الذى أشار إليه أبو القاسم بن قسىّ الأندلسى عند ما قال: إن كل اسم إلهى على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهية كلها . فلا بد إذن من مراعاة الدلالتين جميعاً : دلالة كل اسم على معناه الخاص، ودلالة الأسماء الإلهية كلها على الذات المتصفة بها .

أما طلب الرحمة بواسطة الأسماء الإلهية ، فيفهمه المؤلف على أن السائل إنما يدعو الله باسم من الأسماء من حيث دلالة ذلك الاسم على الذات الإلهية المسماة به، لا من حيث دلالته على معناه الخاص : ولذلك يدعى الله بالاسم الرب كما يدعى بالاسم المنتقم لكي يرحم فلاناً أو فلاناً فيقول الداعي يارب ارحم كما يقول يامنتقم ارحم ولا تناقض في مثل هذا الدعاء .

(١٤) « أبو القاسم بن قسيّ » .

هو الشيخ أبو القاسم بن قسيّ شيخ طائفة المريدين في الأندلس . مات مقتولاً سنة ٥٤٦ هـ . كان معاصراً لاثنين من كبار رجال التصوّف في الأندلس وهما أبو العباس ابن العريف وأبو الحكم بن برّجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاهما صاحب شمال إفريقية على بن يوسف إلى مراكش وحبسهما حتى ماتا في السجن . من ذلك الوقت استقل ابن قسيّ بزعامة الصوفية في الأندلس، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشاً قوياً كان له خطره في الشئون السياسية في الأندلس وإفريقية على السواء . وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة في الثورة المعروفة بثورة المريدين ، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر . ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥ هـ . أما قتله فكان في سنة ٥٤٦ وكان بنفس الرماح التي أمدّه بها هؤلاء النصارى .

وليس هناك من شك في أن ابن قسيّ كانت له آمال سياسية واسعة استغل مريديه لتحقيقها ، ولكنه كان في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس، وأنه كان ينحو في تصوفه منحى أهل المشرق . كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالي فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متحدياً في ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النقمة على الغزالي وكتبه .

ويحكى ابن عربى عن نفسه أنه فى زيارة له لمدينة تونس لقى ابن الشيخ ابن قسى وقرأ معه كتاب أبيه المعروف بخَلْع النعلين . ولم يذكر شيئاً عن كتابته شرحاً على هذا الكتاب ولكن بعض المترجمين لابن عربى يذكرون له شرحاً بهذا الاسم[١] . ولابن عربى إشارات كثيرة إلى هذا الشيخ فى كتابه الفتوحات[٢] ولكن معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية التى شرحنا رأى ابن قسىّ فيها فى التعليق السابق .

---

(١) توجد نسخة مخطوطة من الكتاب والشرح المنسوب إلى ابن عربى عليه فى مكتبة أيا صوفيا بالقسطنطينية رقم ١٨٧٩ . راجع أيضاً حاجى خليفة رقم ٤٧٨٨ .

(٢) مثل الفتوحات جـ ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ جـ ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ، ٩٠٧ ؛ جـ ٤ ص ١٦٤ الخ الخ .

الفص الثانى والعشرون

(١) « إلياس الذى هو إدريس »:

أشار إليه فى الفص الرابع ونسب إليه الحكمة القدوسية .

يذهب الكتاب المسلمون أمثال القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة[1] ـ متبعين فى ذلك بعض المصادر العبرية ـ إلى أن إدريس الوارد ذكره فى القرآن هو هرميس إله الحكمة عند المصريين واليونان ، وأنه أيضاً إخنوخ النبى اليهودى . وقد أدى إلى هذا الخلط الغريب ، التطورات التى مرَّ بها تاريخ هرميس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثنيى حران من جهة والمسلمين واليهود من جهة أخرى . فإننا نعلم أنه عند ما قلت أهمية هرميس فى العالم الهلّينى القديم وقلت عناية هذا العالم بالكتابات الهرميسية منذ منتصف القرن السادس الميلادى ، انتقل مركز العناية به وبهذه الكتابات إلى حران المركز الثقافى الوثنى العظيم فى بلاد الجزيرة . وليس هناك من شك فى أن الكتابات الهرميسية كانت معروفة باللغة العربية فى هذا الجزء من العالم حوالى القرن التاسع الميلادى ، وأنه يحتمل أن تكون قد ترجمت من أصلها اليونانى إلى اللغة السريانية قبل ذلك بقرون . ومما هو جدير بالذكر هنا أنه قبل أن يعرف العرب هرميس كان بعض الكتّاب من الشرقيين قد غيَّروا كثيراً من معالم شخصيته وبدلوا كثيراً من الكتابات الهرميسية فمزجوا هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية مما كان شائعاً فى الشرق عندئذ ، كما صوروا هرميس إله الحكمة عند اليونان

(١) القفطى ج ١ ص ٢ ، اليعقوبى ج ١ ص ١٦٦ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦

بصورة نبي من أنبياء بني إسرائيل .ومما يدل على ذلك دلالة قاطعة عدهم هرميس وأخنوخ وإدريس وإلياس شخصاً واحداً ، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذى هو هرميس الهرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التى يصف اليهود بها إخنوخ وإدريس . نعم ، لم يذكر ابن عربى شيئاً عن هرميس ، ولكن ليس هناك من شك فى أن ما يذكره عن إدريس النبي مأخوذ من المصادر الهرميسية اليهودية. فإنه يقول مثلا إن إدريس « كان نبياً قبل نوح ورفعه الله مكاناً علياً فهو فى قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس » . وهذا وصف ينطبق فى ظاهره على وصف اليهود لأخنوخ(١) . ولكن لإدريس عند ابن عربى معنى آخر يختلف تماماً عن هذا، فإنه مجرد رمز للعقل الإنسانى فى حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن، أو هو العقل المحض المتجه نحو المعرفة الكاملة بالله. وهو بهذا المعنى قريب الشبه جداً بالصورة التى صور بها اليونان هرميسهم .

فالعبارة الرمزية الواردة فى بدء الفص عن إدريس، تفسر العلاقة بين عقل الإنسان وجسمه. فإن جبل لبنان الذى يقول فيه إن اسمه مشتق من اللبانة أى الحاجة ليس إلا رمزاً للجسم الإنسانى الذى هو موضع الشهوات والحاجات، والفرس النارى ليس إلا رمزاً للنفس الحيوانية كما يصفها أفلاطون. والآلات النارية التى على الفرس هى شهوات البدن وأهواؤه . أما ركوب الفرس فرمز لضبط النفس الشهوية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها .

(٢) « الله أعلم حيث يجعل رسالته .. فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته » .

النص الكامل للآية القرآنية هو « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام آية ١٢٤)

---

(١) قارن سفر التكوين .

ويرى ابن عربي أنه يمكن فهمها على وجهين: الوجه الأول باعتبار كلمة «الله» الثانية خبراً لرسل الله. فكأنه يريد بهذا الوقف على أوتى، ويجعل «رسل الله» جملة خبرية تامة. ويجعل أعلم خبراً لمبتدا محذوف تقديره هو أعلم حيث يجعل رسالته . وهذا التفسير نص فى وحدة الوجود لأنه يجعل رسل الله صوراً أو مجالى لله ويجعـل الله الذات المتجلية فى هذه الصور، وهو تفسير بعيد عن روح القرآن ، كما أنه بعيد عن ذوق اللغة ولـكنه متمش تماماً مع منطق مذهب المؤلف الذى يأخذ تفسير الآية على هذ الوجه دليلاً على فكرته فى التشبيه المقابل للتنزيه . ويستدل بعض الشراح على إمكان هـذا التفسير ببعض الآيات القرآنية التى يشتم منها رائحة وحدة الوجود، مثل قوله تعالى « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (قرآن ٤٨ آية ١٠) ، وقوله « مَن أطاع الرسول فقد أطاع الله » (سورة ٤ آية ٨٠) .

والوجه الثانى هو الوقف على «الله» الأولى واعتبار «الله» الثانية مبتدا خبره أعلم حيث يجعل رسالته. فكأن معنى الآية أن الكفار إذا جاءتهم آية ما جديدة رفضوها وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى من الآيات مثل ما أوتى رسل الله ، ولـكن الله يعلم حيث يضع رسالته . وهذا هو المعنى المفهوم عادة من الآية ولا أثر لفكرة وحدة الوجود فيه. وإذا أخذنا التفسير الأول على أنه دليل التشبيه ، فإننا لابد أن نأخذ التفسير الثانى على أنه دليل التنزيه، لأنه يشير إلى التفرقة بين الحق والخلق ـ بين الله ورسله ـ حيث تنمحى هذه التفرقة على التفسير الأول. وقد أراد ابن عربى بإيراد هذين الوجهين الإشارة إلى أن بعض آيات القرآن تحمل التشبيه والتنزيه معاً ، وهذه واحدة منها .

(٣) « وبعد أن تقرر هـذا فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد » .

بعد أن شرح أن الحقيقة الوجودية يجب أن يراعى فيها جانبا التشبيه والتنزيه معاً وأن مراعاة أحدهما دون الآخر يؤدى لا محالة إلى علم ناقص بحقيقة الأمر على ما هو

غليه، قال إن من واجبنا الآن أن نقف حِجاجنا مع كل من المنتقد ـ وهو صاحب النظر الفكرى ـ والمعتقد وهو التابع الآخذ بظاهر الشرع. يشير بذلك إلى المتكلمين والفلاسفة الذين يقولون بتنزيه الحق تنزيهاً مطلقاً ، وإلى أهل السنة الذين يقولون بالتشبيه . وقد أوقف الحِجاج مع هاتين الطائفتين لأنهما محجوبتان عن العلم الكامل بحقيقة الوجود، فإن كل طائفة منهما لا تنظر إلى هذه الحقيقة إلا من جانب واحد .

وقد فضل الصمت فى هذه المسألة لكى يظهر التفاضل بين الناس فى استعداداتهم لمعرفة الحق، فإن الحق قد تجلى فى صور أعيان الممكنات فعرفته كل صورة بحسب استعدادها. والصور متفاضلة فى الاستعداد فهى بالتالى متفاضلة فى علمها بالله . ويستوى أن نقول إن التفاضل واقع فى صور الممكنات التى يتجلى فيها الحق ، أو أن نقول كما يقول جامى ، إنه واقع فى صور تجلى العلم الإلهى فى الكائنات . فإنه لا فرق بين التعبيرين فى مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربى .

وإذا عددنا المنتقد والمعتقد صورتين من بعض ما تجلى فيه الحق كما يقول، فإن هناك صورة ثالثة لم يذكرها ، ولكنها تفهم من سياق كلامه ، وهى صورة العارف الكامل الذى يقول بالتشبيه والتنزيه معاً . وإذا كان المنتقد صاحب النظر يقول بالتنزيه استناداً إلى عقله ، والمعتقد صاحب الوهم يقول بالتشبيه استناداً إلى وهمه، فإن العارف الكامل يجمع بين القولين استناداً إلى عقله ووهمه وذوقه .

(٤) « فإن كان الذى يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها فى التنزيه ومما ظهرت فيه » .

يشير إلى تعبير صاحب الكشف والإيمان للصورة التى يرى فيها الحق فى نومه فيقول إنه يعطيها حقها من التنزيه والتشبيه معاً . أما المنزِّه على الإطلاق فينكر تجلى الحق فى صورة من الصور، سواء أكانت هذه الصورة من صور العالم الخارجى أم من صور الرؤيا ، لأن الحق فى نظره لا يحد بحد ولا تحصره صورة . وأما المشبه فيجيز

تجلى الحق للنائم فى صورة من الصور على نحو ما يعتقد من تجليه يوم القيامة على خلقه فى صورة من الصور، ولا يرى بأساً من هذا . وأما صاحب الكشف والإيمان فيعطى صورة الحق فى النوم حقها من التنزيه بأن يقول إنها صورة للحق ولكنه ليس منحصراً فيها بل يتجاوزها إلى غيرها من الصور التى لا تحصى عدداً، كما أنه ظاهر فى العالم الخارجى بصور أعيان الممكنات من غير أن تحصره واحدة منها . وهذا هو معنى التنزيه عنده، أى أنه يقول « إن الحق من حيث ذاته منزه عن الصور العقلية والمثالية والحسية كلها لعجز العقول والأوهام عن إدراكها ، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره فى مراتب العالم غير منزه عنها » (القيصرى ص ٢٣٢) . أما حق الصورة من التشبيه فهو إعطاؤها كل مشخصاتها ومميزاتها الخاصة بها من حيث هى كذلك، مثل الشكل والوضع والمكان والزمان وغيرها . ومعنى هذا إن ابن عربى يفهم من التشبيه والتنزيه الذى ينسبه إلى صاحب الكشف والإيمان معنى الإطلاق والتحديد، لا التنزيه والتشبيه اللذين يفهمهما عادة أهل الكلام والفلاسفة. وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى فى تعليقاتنا على التنزيه والتشبيه فى الفص النوحى .

وإذا كان الأمر كذلك: أى إذا كان كل منا يصور الحق بصورة ما يقضى بها استعداده فتكون صورة تنزيه أحياناً وصورة تشبيه أحياناً أخرى، أو تجمع بين الأمرين، تبيّن لنا مغزى قول ابن عربى « فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة ». أى أنه لفظ يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به ، أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص . والله الذى هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق فى الاعتقاد الذى أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو فى ذاته، فإنه من هذه الحيثية يتعالى عن كل علم وكل فهم . وقد فسر القيصرى « الله » فى قول المؤلف « فالله على التحقيق عبارة » بأنه « الله » الوارد فى قوله تعالى « رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » كأنما يريد أن لفظة الله فى الآية إنما هي فى الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت فى صورة

الرسل . ولا بأس بهذا التفسير ولكنى أفضل ماذهبت إليه .

(٥) « فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله . . . إلى قوله فإذا ورد فألحق كل شيء بأصله الذى يناسبه » .

لم يذكر صراحة فاعل «ورد» مما دعا إلى غموض النص واختلاف الشراح فيه ، فإن جامى مثلا يرى أن المراد بالوارد الآثار من الكتاب أو السنة ، ويفهم العبارة على أنه إذا وردت آية أو حديث يشيران إلى ناحية التأثير، فألحقهما بالأصل الذى يناسب معناها. وإذا وردا فى شيء يتعلق بالتأثر فألحقهما بالأصل الذى يناسب معناها . ويرى القيصرى أن المراد بالوارد الوارد الإلهى. ولعله يقصد بذلك المعنى الذى يلقيه الله فى القلب إلقاءً فيتذوقه صاحبه من غير تدبر أو تفكير: فإذا ورد مثل هذا المعنى وكان خاصاً بالله نسبه صاحب الكشف إلى أصله، وإذا ورد وكان خاصًا بالعالم نسبه إلى أصله الآخر .

وإننى أرى أنه من الممكن أن يكون المراد بالوارد كل فكرة تخطر بالبال وتتصل بالأمر الذى قال إنه ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن معنى العبارة أنه إذا خطرت ببالك فكرة عن أمر وجودى فألحق هذا الأمر بإحدى المقولتين اللتين أشار إليهما وهما مقولتا الفعل والانفعال، فإن كل أمر وجودى لا يخلو عن أن يكون علة أو معلولاً فاعلاً أو منفعلاً . ويدل ظاهر العبارة على أن ابن عربى يعترف بأصلين أو مبدأين يستند إليهما الوجود: هما مبدآ العلّية والمعلولية أو التأثير والتأثر ، ولكن هذه الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد، وليست بحال من الأحوال ثنويةً جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متمايزين، جوهر فاعل وآخر منفعل . وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول بثنوية الصفات فى الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتى الامتداد والعقل فى الجوهر الواحد الذى هو أصل جميع الموجودات . الحقيقة إذن واحدة فى

نظر ابن عربى: إذا نظرنا إليها من وجه وراعينا فيها جانب الفعل سميناها الحق ، وإذا نظرنا إليها من وجه آخر وراعينا فيها جانب الانفعال أطلقنا عليها اسم العالم . ولكن الفعل والانفعال مقولتان يخضع لهما العقل البشرى فى تفكيره ويستعين بهما على فهم الوجود، ولكنهما لا تعبران عن حقيقة الوجود فى نفسه . فإذا كان لا بد لنا من التميز بين الحق والخلق ـ الله والعالم ـ فأبرز صفات الأول صفة العلية وما يتبعها ، وأبرز صفات الثانى صفة المعلولية وما يتبعها . وإذا ورد لنا خاطر يتصل بأمر وجودى مشكل علينا ـ على هذا النحو ـ أن نرده إلى الله أو إلى الحضرة الإلهية إن كان فيه صفة الفعل، أو نرده إلى العالم أو الحضرة الكونية إن كان فيه صفة الانفعال ، وإن كان كل أمر فى الوجود لا يرد فى الحقيقة إلا إلى حقيقة واحدة .

(٦) « كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد » .

شرحنا كيف يعتبر المؤلف مبدأ العلية والمعلولية أساسًا للوجود بأسره ، وكيف ينسب جانب الفعل إلى الحق وجانب الانفعال إلى الخلق مع أن الوجود فى جوهره حقيقة واحدة . والآن نراه يسوق مسألة الحب الإلهى الناشئ من تعبد العبد بالنوافل شاهداً على وجود هذا المبدأ ، يؤيده الحديث الوارد فيه وهو الحديث القدسى الذى يقول الله فيه « مايزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها » الخ. فيرى المؤلف أن فى هذا الحديث إشارة إلى مؤثر (علة) وهو النوافل ومتأثر (معلول) وهو المحبة الإلهية إذ المحبة الإلهية للعبد نتيجة لازمة عن تقرب العبد إلى ربه بالنوافل . وقد يبدو فى ظاهر هذا الكلام تناقض لما قرره من قبل من أن المؤثر على الإطلاق وبكل وجه وفى كل حضرة هو العالم . ولكن لا تناقض على الحقيقة إذا اعتبرنا أن المؤثر فى صورة العبد المتقرب بالنوافل هو الحق الظاهر بهذه الصورة ، لأن النوافل أفعال وجودية ظاهرة من الحق فى مظهر العبد : فهى من حيث إنها أمور وجودية مؤثرة،

مستندة إلى الحق سبحانه . ولو كان فيهـا نقص أو قصور فهى مستندة إلى استعداد العبد : والأثر لها من الحيثية الأولى .

أما المتأثر فهو العبد من حيث ظهور آثار المحبة الإلهية فيه. فالمؤثَّر فيه على الحقيقة العبد لا الحق ، كما أن المؤثر على الحقيقة الحق لا العبد .

ثم ساق مثلاً آخر يوضح به مبدأ التأثير والتأثر فقال : « وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هـذه المحبة » : يشير بذلك إلى الجزء الأخير من الحديث القدسى المذكور آنفاً . فالمحبة الإلهية الحاصلة عن قرب النوافل أصل، وكون الحق سمعَ العبد وبصره وسائر قواه فرع : والمؤثر هو الحق من حيث حبه للعبد ، والمتأثر العبد من حيث ظهور أثر تلك المحبة فيه . وكمال المحبة إنما يكون فى أن يدرك العبد أن الحق سمعه وبصره وسائر قواه .

(٧) « وأما العقل السليم » إلى قوله « لغفلته عن نفسه » .

المراد بالعقل السليم القلب الساذج من العقائد الفاسدة، الباقى على الفطرة الأولى. ولا يخلو صاحب هـذا القلب من أن يكون أحد رجلين : رجل تجلى له الحق فى مجلى طبيعى ـ إما فى نفسه أو فى أية صورة أخرى ـ وكشف له تجليه فى هـذه الصورة وعرَّفه أنه عين هذا المجلى من وجه وغيره من وجه آخر : وهذا يعرف ما أشار إليـه المؤلف من أن الحق عين قوى العبد من سمع وبصر ويد ورجل وغير ذلك ، أو يعرف ما قال من أن الأمر منقسم إلى مؤثر ومؤثَّر فيه ، وأن المؤثر فى جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الحق ، والمؤثر فيه فى جميع هذه الحضرات هو أعيان الممكنات. ورجل مؤمن بما وردت به الأخبار الإلهية، مسلم بأوامر الرسل منقاد إليهم . وهـذا يؤمن بالأمر الذى ورد فى الحديث الصحيح من أن العبد يتقرَّب إلى الحق بالنوافل حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره ويده ورجله إلى آخره .

أما صاحب العقل الذى يخيَّل إليـه أنه يحكِّم عقله وحده فى مسائل الإلهيات

ـ كالمعتزلة من النظار ـ فهو واهم فى ظنه، خاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدرى: لأنه لا بد أن يعترف بما جاء به الحق من أنه عين العبد وسمعه وغير ذلك من القوى ـ إن كان مؤمناً به . واعترافه هـذا نتيجة لاستعمال وهمه . وقد جاءت الشريعة التى يؤمن بها بالتنزيه الذى يحكم به العقل والتشبيه الذى يحكم به الوهم. فاعتقاده أنه يعمل عقله وحده وَهْمٌ منه وَخطأ .

وأما صاحب العقل غير المؤمن بما ورد فى الشرع من معانى التشبيه فيحكم على الوهم بالوهم ، لأنه يحيل على الله تجليه فى أية صورة من الصور الحسية والمثالية : أى أنه يحكم على الوهم (الذى يؤيد تجلى الحق فى الصور) بأنه كاذب فى حكمه ، ولكن حكمه هـذا على الوهم إنما هو بالوهم ، لأنه يتوهّم أو يتخيّل بنظره الفكرى أنه قد أحال على الله تجليه فى الرؤيا أو فى أية صورة من الصور ، وينكر كل معنى من معانى التشبيه ، والوهم فى ذلك لا يفارقه أبداً لأنه يصدقه ويخضع له من حيث لا يدرى . ولعل المؤلف يقصد بهذا الصنف الأخير الفلاسفة .

(٨) « ومن ذلك قوله تعالى « ادعونى أستجب لكم » إلى قوله « فهو كثير بالصور والأشخاص » .

أى ومما يستدل به أيضاً على وجود مبدأى التأثير والتأثر، وأن التأثير فى كل حالة راجع إلى الحق ، والتأثر فى كل حالة راجع إلى الخلق، قوله تعالى « ادعونى أستجب لكم » وقوله « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أُجيب دعوة الداعى إذا دعان » ونحوها من الآيات التى تشير إلى الاثنينية فى ظاهرها وتدل فى باطنها على معنى الجمع والوحدة . فهو يقول إن الاستجابة لا تكون إلا بوجود اثنين : داع ومستجيب ، إذ لا يكون مستجيب إلا إذا وجد دعاء الداعين كما فى الآية الأولى ، ولا يكون مجيب إلا إذا وجد من يدعوه كما فى الآية الثانية . وفى كلتا الحالتين يوجد مؤثر وهو الدعاء ومؤثَّر فيـه وهو المجيب . فالظاهر يقتضى وجود صورتين مختلفتين ، إحداهما للداعى

المؤثر والأخرى للمجيب المتأثر ، كما يقتضى أن التأثير للعبد والتأثر للحق . ولكن الأمر فى الحقيقة على خلاف ذلك : إذ عين الداعى عين المجيب بالرغم من اختلاف صورتيهما . نعم توجد صورتان: إحداها كونية إنسانية وهى صورة الداعى، والأخرى إلهية أسمائية وهى صورة المجيب ، ولكنهما صورتان لحقيقة وعين واحدة . وليس التأثير المعزو إلى الأولى معزوًّا إليها من حيث هى صورة كونية إنسانية، بل من حيث هى مجلى من مجالى الحق : أى أن المؤثر على الحقيقة هو الله . وأما المتأثر فهو العبد لظهور أحكام الإجابة فيه . وخلاصة القول أن الأمر فى نفسه وحدة فى كثرة أو كثرة فى وحدة، وأن التفرقة بينهما تفرقة اعتبارية محضة .

ولما قرر هذه المسألة التى هى لب مذهبه وجوهره والمحور الذى يدور عليه جميع تفكيره، أخذ يتلمّس لها أنواعاً من التشبيه والتمثيل لا تزيدها فى الواقع إلا غموضًا وتعقيداً . وغاية مايقال فيها أنها أقيسة مع الفارق. فقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة والصور المتكثرة المتغايرة بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصيّة وبين بدنها المتكثر بصور أعضائه . فزيد مثلاً حقيقة واحدة ولكنه كثير بصور أعضائه . فهو كثرة فى وحدة أو وحدة فى كثرة . وكل صورة من صور أعضائه مختلفة متغايرة عن الصورة الأخرى ، كاليد التى تختلف عن الرجل وعن الرأس . ولكن هذه الكثرة الصورية يتألف منها كلٌّ واحد هو زيد . وفى هذا التمثيل من التضليل مافيه: أولاً لأنه يصور المسألة تصويراً مادياً ، ويجعل النسبة بين الحق والخلق أشبه بنسبة الكل المادى إلى أجزائه ، وهذا ما لا يرضاه ابن عربى نفسه لأنه لا يرمى مطلقًا إلى هذا التفسير المادى للوجود . ثانيًا إن من الصعب أن نفهم أن صورة يد زيد أو صورة رجله أو أى عضو من أعضائه إنما هى مجلى لزيد بنفس المعنى الذى به يقال إن صورة كيت وكيت من صور الممكنات مجلى للحق ، بدليل أننا نستطيع أن نقول ـ فى عرف أصحاب وحدة الوجود ـ إن كذا من الموجودات هو الحق ـ أى أنه

صورة للحق ـ ولا نستطيع أن نقول إن يد زيد هي زيد بمعنى أنها صورة له .

والتمثيل الثاني الذي أورده هو أن نسبة العين الوجودية الواحدة إلى الصور المتكثرة كنسبة الكلي إلى جزئياته أي كنسبة « الإنسان » مثلا إلى زيد وعمرو وبكر وغيرهم ممن لا يحصى عددهم من بني الإنسان . وهذا وإن كان أدنى إلى ما يرمى إليه المؤلف في فهمه للنسبة بين الحق والخلق ، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق ، إلا أنه لا يمكن أن يعد تصويراً دقيقاً لفكرة وحدة الوجود .

(٩) « وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه . . . إلى قوله فهكذا هو الأمر إن فهمت » .

من التشبيهات التي يلجأ إليها ابن عربي في إيضاح الصلة بين الحق والخلق ـ الوحدة والكثرة ـ تشبيهه العين الوجودية الواحدة بالمرآة ، والكثرة الوجودية التي هي أعيان الممكنات بالصور التي يراها الرائي في المرآة . وهو تشبيه طريف ولكنه ـ كغيره التشبيهات الأخرى التي ذكرها ـ يجب ألا ينظر إليه في جميع لوازمه ومقتضياته ، إذ لا يعدو أن يكون تمثيلا بأمور مادية محسوسة لمسألة تعلو على التمثيل وعلى المادية .

يقول إن عين المرآة واحدة ولكن الصور التي يراها الرائي فيها كثيرة ومختلفة . وكل صورة ترى في المرآة تتعين على نحو تقتضيه طبيعة المرآة من جهة وطبيعة الشيء المرئي من جهة أخرى . فترى الصورة كبيرة أو صغيرة ، وبهذا الشكل أو ذلك بحسب مقادير المرايا في الصغر والكبر والطول والعرض والتجويف والتقعير ، وبحسب طبيعة الأعيان المنعكسة عليها . وإذا تأملنا في الصور المرئية في المرآة وجدنا أنها لا وجود لها فيها على وجه التحقيق ، لأن الصور لا تنطبع على صفحة المرآة انطباع صورة الخاتم على الشمع مثلا .

كذلك الأمر في الذات الإلهية الواحدة والكثرة الوجودية الظاهرة بصورها فيها . فالذات الإلهية بمثابة المرآة ، وأعيان الموجودات بمثابة الصور المرئية . وكل عين

من أعيان الممكنات تبدو فى المرآة (الذات الإلهية) فى صورتها الخاصة ـ أو يبدو الحق الظاهر بها فى صورتها الخاصة ـ فيعرفه من يعرفه وينكره من ينكره . أما الذين يعرفون فهم الذين يرون فى المرآة صورة اعتقادهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة نفسه فيها فيعرفها . وأما الذين ينكرون فهم الذين يرون فى المرآة صورة اعتقاد غيرهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة غيره فيها فيجهلها . وهكذا يفسر ابن عربى الأثر الوارد من أن الله سبحانه يتجلى يوم القيامة فى صورة فيُعرَف ثم يتحول فى صورة أخرى فيُنْكَر، ثم يتحول عنها فى صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى فى كل صورة .

وكما أن صور المرآة لا وجود لها فى الحقيقة ، كذلك صور الممكنات فى مرآة الوجود الحق لا وجود لها فى الحقيقة ، إذ لا وجود إلا للمرآة ـ فى حالة المثال ـ وللذات الإلهية ـ فى حالة الممثل .

هذا وقد فسر القاشانى (ص ٣٦٣ ـ ٤) قول المؤلف « وليس فى المرآة صورة منها جملة واحدة » بمعنى أنه ليس فى المرآة صورة واحدة من تلك الصور هى مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها وهو الصور الكثيرة . وفسرتها أنا بمعنى أنه لا يوجد فى المرأة صورة واحدة على الإطلاق .

ويلاحظ أن الذات الإلٰهية المشبهة بالمرآة الظاهر فيها الصور، إنما هى الذات الإلٰهية المتجلية بالأسماء، أى الذات كما ندركها فى صور الموجودات أو فى صور الأسماء الإلهية الظاهرة فى هذه الوجودات ، إذ كل اسم من الأسماء الإلٰهية إنما هو بالنسبة إلى صور الموجودات التى يتجلى فيها كمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها . ولذلك أشار فى كلامه إلى المرايا بالجمع ، يريد الأسماء الإلٰهية، لا إلى مرآة واحدة . أما الذات الإلٰهية من حيث هى ، أو من حيث تجليها الذاتى، فإنها لا تعرف ولا تنكر ولا يقال فيها انها تظهر فيها صور الوجود : فهى فى ذاتها منزهة عن كل صورة وكل تعين . وهذا فى نظر المؤلف

معنى وصف القرآن لله بأنه غنى عن العالمين ، وأنه الغنى وأنتم الفقراء ، وأنه الغنى الحميد وما ماثل ذلك من الآيات .

(١٠) « فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة . . . إلى قوله : لم تزل الصورة موجودة فى الحد » .

عرض هنا لمسألة فساد صور أعيان الممكنات وبقائها بحدودها وحقائقها . إذا كانت أعيان الموجودات صوراً ومجالى للذات الإلهية الواحدة ، والذات الإلهية هى الوجود الأزلى الأبدى الدائم ، لزم أن الموت والفناء والفساد لا تعرض إلا للصور التى تتحول وتتغير فى جوهر الوجود العام . أما الجوهر المقوم لهذه الصور فباق على الدوام ممتنع على الفساد ، فى أمان تام من كل أنواع التغير . وإذا كانت أعيان الممكنات ليست إلا صوراً معقولة متعينة فى هذا الجوهر ، كان لها – من هذه الناحية – مثل ما له من العزة والمنعة والأمان . وهذا معنى قوله : « فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة . »

لكل موجود ممكن وجود فى عالم الحس ووجود فى العالم المعقول ووجود فى حضرة الخيال (الخيال المنفصل الذى هو عالم المثال) . فإذا فسدت صورته الحسية بقى فى حده وحقيقته : أى بقى فى العالم المعقول من حيث هو تعين معقول فى الذات الإلهية ، وحُفِظ وجوده كذلك فى عالم المثال . وهذا معنى قوله : « فإن الحدّ يضبطها والخيال لا يزايلها » .

وإذا كان الأمر على ما وصف ، وجب علينا ألاَّ نجزع من الموت ولا نخاف ، فإن الموت لن يصيب منا إلا صورنا المحسوسة : أجسامنا . فإن فنيت هذه الأجسام بقينا بحقائقنا فى صورنا المعقولة والمثالية . بل يجب أن نتشجع ولو على قتل حية – كما يقول الحديث الشريف – وليست الحية سوى نفوسنا أى صورنا الخاضعة للكون والفساد .

هنالك بقاء إذن بعـد الموت : بل بقاء لصور أعيان الموجودات فى حدودها وحقائقها : ولـكنه بقاء المتعين فى اللامتعين والمقيد فى المطلق . ولـكن على أى نحو يكون هـذا البقاء ؟ أهو بقاء يحتفظ فيه الفرد بفرديته ؟ هل تبقى الممكنات بعد فناء صورها المحسوسة أموراً معقولة صرفة : عقولا أو أرواحاً ؟ هـذه أسئلة لم يجب عنها ابن عربى إجابة صريحة ، ولـكن لنا أن نستنتج من أقواله أنه أميـل إلى الاعتقاد بأن الوجودات الجزئية الخاصة عند ما ترجع إلى الوجود العام بعد فناء صورها المحسوسة لا تفقد فرديتها وشخصيتها .

(١١) « والدليل على ذلك : وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » .

أى والدليل على ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات وأنه هو ـ لا هذه الصور ـ الفاعل لـكل شىء والمؤثر فى كل شىء قوله تعالى فى حق نبيه محمد (ﷺ) : « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » (قرآن س ٨ آية ١٧) ، فإنه قد نفى الرمى عن الصورة المحمدية أولا، ثم أثبته لها وسطاً فى قوله : « إذ رميت » ثم عاد فنفاه عنهـا وأثبته لله فى قوله : « ولـكن الله رمى » . فالرامى على الحقيقة هو الحق ولـكن فى صورة محمدية . ولم يثبت الرمى للصورة من حيث هى صورة ، بل من حيث هى مجلى للحق يظهر الحق الأثر على يديها . وكذلك الحال فى كل عين من أعيان الممكنات : فإن لـكل منها وجهاً إلى الحق يعطيها صفة الفعل والتأثير والبقاء ، ووجهاً إلى الخلق يعطيها صفة الانفعال والتغير والفناء .

هذا ، ويلاحظ أن الصوفية من أصحاب وحدة الوجود قد استغلوا هذه الآية وما ماثلها إلى أبعد حد واتخذوها أساساً لمذهبهم. وليس من شك فى أن القرآن آيات لو أخذت على ظاهرها لجاءت نصاً صريحاً فى وحدة الوجود، ولـكن مقصود هذه الآيات شىء وما يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود شىء آخر .

(١٢) « فإما عالم وإما مسلم مؤمن » .

، بعد أن أورد قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » شاهداً على مذهبه فى وحدة الوجود ، قال إنه ينبغى لـكل مسلم أن يصدق بهذه الآية اورودها فى القرآن الذى يجب أن يصدق به . بل يجب أن يصدق بها سـواء أدرك مغزاها أم لم يدرك . أما الذى يدرك مغزاها الحقيقى فهو الصوفى صاحب الذوق الذى يعلم كشفاوذوقاوحدة الوجود، وهذا هوالذى أشار إليه «بالعالم». وهذهأول مرة يستعمل فيها كلمة « العالم » بدلا من « العارف » . وأما الذى لا يدرك المغزى الحقيقى للآية، بل يصدق ويؤمن بها كاوردت، فهو المسلم المؤمن الذى يأخذ بالآيات كما جاءت ولا يحاول تأويلها وصرفها عن ظاهرها : فهو يسلم بأن الله يرمى ولو لم يدرك على أى نحو يرمى ، ويسلم بأن الله ينزل إلى السماء ويجيء ويتكلم ، وأن له وجهاً ويداً ونحو ذلك من غير أن يدرك حقيقة معانى هـذه العبارات . وهذا هو موقف المشبهة والحشوية من المسلمين .

بقيت طائفة ثالثة لا هى بالصوفية أصحاب الأذواق ولا بالمؤمنين الآخذين بظاهر الآيات ، وهؤلاء هم المتكلمون أصحاب النظر الذين يؤولون هـذا النوع من متشابه الآيات ويحتكمون إلى العقل وحـده . ولـكن العقل وحده فى نظر المؤلف قاصر عن أن يدرك حقيقة الوجود على ما هى عليه ، وكثيراً ما يحيل أموراً يكشف عنها الذوق ويخبر بها ظاهر الشرع كما سيذكره المؤلف فيما بعد . ومن هنا كان أخذ العلم بالحقائق عن الذوق ، والتسليم بما ورد فى الشرع على ظاهره أسلمَ وأبعدَ عن الشك العلة والحيرة من الاحتكام إلى العقل .

(١٣) « ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على أنها لا تـكون معلولة لمن هى علة له » .

هذه إحدى المسائل التى يحكم العقل باستحالتها لمناقضتها لـما يعتبره الفكر أولياً بيِّناً بذاته ، مع أن التجلى والـكشف الصوفى يقضيان بصحتها : والعلة لا تـكون

معلولة لمعلولها فى نظر العقل لأنه يحكم بأن الشىء الذى يتوقف عليه وجود شىء آخر كى يتحقق به، لا يمكن أن يتحقق وجوده هو بتوقفه على وجود ذلك الشىء الآخر المتأخر عنه، وإلا لزم الدور . هـذا قصارى ما يصل إليه العقل ولا يستطيع أن يتعداه لأنه ينظر إلى العلة والمعلول من حيث إنهما شيئان مختلفان متمايزان وجوداً وتقديراً . أما الذوق الذى يشهد الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات فإنه لا يرى حرجاً من القول بأن العلة معلولة للمعلول، كما أن المعلول معلول للعلة : وذلك أن العلل والمعلولات جميعها صور متكثرة فى عين واحدة لها صلاحية قبول العلية والمعلولية باعتبارين مختلفين: فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا، وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة، فهى فى عينهـا جامعة للعلية والمعلولية وأحكامهما . وليس الفرق بين الحالتين إلا فى الذهن وفى النسب المفروضة فى الحقيقة الواحدة .

ولـكن على أى نحو يؤثر المعلول فى علته بحيث تصبح العلة معلولة له ؟ لا يؤمن ابن عربى بأن العلية والمعلولية معناها مجرد الفعل والانفعال على التوالى ، لأن المعلول يفعل فى العلة كما تفعل العلة فى المعلول ، وينفعل عنها كما تنفعل هى عنه . وذلك أنه لولا معلولية المعلول لم يمكن أن تتحقق عِليَّة العلة . أى أن عِليَّة العلة موقوفة على معلولية المعلول . وإذن تـكون معلولية المعلول علة لعلية العلة، لأن العلية والمعلولية متضايفان يتوقف كل منهما على الآخر وجوداً وذهناً : أى أن علية العلة لا تكون ولا تعقل إلا بمعلولية المعلول، كما أن معلولية المعلول لا تكون ولا تعقل إلا بعلية العلة.

ولما كانت العلل والمعلولات جميعها صـوراً ومجالى للوجود الواحد الحق ، وكان لـكل منهـا صفتا العلية والمعلولية معا ، صعب التمييز بين ما يصح أن نسميه منها عِللاً وما يصح أن نسميه معلولات . والحقيقة أنها كلها علل من وجه ومعلولات من وجه آخر ، وأنها علل من حيث ظهور الحق فيها، ومعلولات من حيث صورها . وبهذه الطريقة ينفى ابن عربى كثرة العلل ويقرر وحدتها ، لأن الاعتراف بكثرة العلل شرك

صريح وتناقض ظاهر مع القول بوحدة الوجود . وبها أيضاً يُرجع جانب المعلولية فى الوجود إلى صـور الموجودات : أى إلى العالم . أى أن نظرته إلى العلة والمعلول هى نظرته إلى الوحدة والـكثرة أو إلى الحق والخلق .

(١٤) « فما من عارف بالله من حيث التجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة . فقد حشر فى دنياه ونشر فى قبره » .

النشأة الأخراوية هى الحال التى عليهـا الإنسان الصافى النفس والقلب، المتجرد من الشهوات وعلائق البدن ، الـكاشف لحقائق الأمور على ما هى عليـه . والنشأة الدنياوية هى الحال التى عليهـا عامة الناس من تعلق بالبدن وشهواته ، وجهل بحقائق الأمور وحجاب كثيف بين العبد وربه . فالناس صنفان: صنف على النشأة الأولى وهم « العارفون » بالله من حيث تجليه لهم لا من حيث نظرهم العقلى ، وهؤلاء هم الذين يردون العقل إلى حكم الذوق . وصـنف على النشأة الثانية وهم الذين يعرفون الحق بالنظر الفكرى ويردونه إلى حكم النظر . وقد سمى أصحاب النشأة الأخروية بهذا الاسم لأن لهم صفات أهل الآخرة من حشر وبعث الخ . أما بعثهم من القبور فمعناه خروجهم من أحكام البدن المستولى عليهم. وأما حشرهم فمعناه جمعهم أو تحققهم من جمعهم فى العين الوجودية الواحدة التى هى الحق .

فالعارفون يظهرون للناس فى صورتهم الدنياوية ، ولـكن الله قد حول بواطنهم إلى النشأة الآخرة ، ولو أنهم لا يعرفهم فى هـــذه النشأة إلا أصحاب الـكشف والبصيرة .

(١٥) « فمن أراد العثور على هذه الحـكمة الإلياسية الإدريسية . . . إلى آخر الفص » .

يقول كان لإدريس نشأتان : نشأة سماوية لما رفعه الله إلى السماء وأقام روحانيته

المجردة فى فلك الشمس (راجع الفص الرابع) ، ونشأة عنصرية أرضية عند ما نزل إلى الأرض وأرسل إلى بعلبك باسم النبى إلياس . ولكننا ذكرنا (تعليق ١ فص ٢٢) أن إدريس ليس إلا رمزاً للعقل الإنسانى فى حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله . والآن نضيف أن « إلياس » وهو الاسم الثانى له ، ليس إلا رمزاً للعقل نفسه فى حال اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته . ولذلك قال إن من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقق فى نفسه بالحالتين جميعاً : أى يجب أن يتحقق أولا بحيوانيته المطلقة ثم يرقى تدريجاً فى سلم التجريد حتى يصبح عقلا صرفا فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل ، وينكشف ما انكشف لإدريس وإلياس . وفى كلام ابن عربى فى هذه المسألة وصف دقيق للمعراج الروحى والترقى الصوفى لم يذكره فى أى فص آخر من فصوص هذا الكتاب .

ويظهر أنه يرى البلية العظمى فى الطريق الصوفى — حيث يكون الحجاب بين السالك إلى الله وبين الحقائق الكشفية أكثف ما يكون — إنما هى الحال التى يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك فى الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً ، ولا يتجردُ من بدنه فيكون عقلا صرفا . أما إذا تحقق السالك بحيوانيته ثم ارتقى إلى مقام الكشف العقلى ، فإنه ينكشف له فى الحالين أمور لا مجال لانكشافها فى الحالات الأخرى — حالات اشتغال العقل بمطالب البدن . ولذلك يرى ابن عربى أن المريد فى بدء حياته الصوفية يجب أن ينزل تدريجاً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه ، ولا يعمل عقله فى التفكير فى شىء من الأشياء ، بل يدعه غفلا من كل شىء عاطلا من كل عمل حتى يتحقق بحيوانيته . وعندئذ يصاب بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد ، ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر . وفى الوقت نفسه يحصل له نوع خاص من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام ، كأن يطلع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغير ذلك . ثم ينبغى له أن ينتقل مرة أخرى

إلى مقام العقل المجرد بالانقطاع عن الشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كما سقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه عين اليقين، ويكون محققاً وذائقاً لما يعانيه ويشاهده. وهنا يشاهد السالك أموراً هى أصول لما يظهر فى الصور الطبيعية : يريد بهذه الأمور شيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية فى العالم المعقول : وهى التى يعاين صورها المحسوسة فى العالم المحسوس وصورها البرزخية – فى الكشف الحيوانى – فى عالم البرزخ أو المثال . ولكن العالم المعقول فى مذهب ابن عربى ليس هو العالم المثالى الأفلاطونى وإنما هو عالم الذات الإلٰهية فى مقام أحديتها. فكأنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد فى حال تجرده تنزلات الذات الإلٰهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورها فى جميع صور الموجودات العلوية والسفلية شريفها وخسيسها ، عظيمها وحقيرها . فإن كوشف صاحب هذا المقام – بالإضافة إلى ما ذكرنا – بأن الطبيعة هى عين النَّفَس الرحمانى وليست شيئاً مغايراً له فى الحقيقة ، فقد وقف على سر عظيم، وهو معنى قوله : « فقد أوتى خيراً كثيراً » – لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التى هى وجود بحت صرف ، وهى النَّفَس الرحمانى، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التى لا تتناهى وهى باقية على حالها فى عالمها . فهى أصل الكل ومنشؤه ، وإلى هذا الأصل الأول مصيره ومرجعه .

عند ذلك يعرف السالك ذوقاً معنى قوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم »، أى يعرف أن الذى قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو كذلك ، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق ، ولذلك قال : « فبالمجموع وقع القتل والرمى » .

الفص الثالث والعشرون

(١) « الحكمة الإحسانية » .

موضوع هذا الفص « الإحسان » وهو فى اللغة فعل ما ينبغى أن يفعل من الخير، بالمال أو بالقول أو العمل . وفى الشرع أن تتوجه إلى الله فى عبادتك بكليتك وتتمثله فى محرابك كما ورد فى الحديث المشهور عند ما سُئل النبي عن الإحسان ما هو فقال : « أن تعبد الله كأنك تراه » . وهو فى عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق فى جميع المراتب الوجودية، والتحقق من أنه متجلٍّ فى كل شيء . وهذا الأخير هو المعنى الذى يدور عليه هذا الفص والذى يستخلصه المؤلف من الآيات الواردة فى حق لقمان فى قوله تعالى : « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنى لاتشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ... يابنى إنها إن تكُ مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السماوات أو فى الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير » . فلقمان فى هذا الفص لسان من ألسنة وحدة الوجود التى يتخذها ابن عربى مترجمة عن مذهبه . أما نسبة الفص إليه فلشهرته بالحكمة وشهادة الله له بذلك. والحكمة وضع الأشياء فى موضعها ومعرفة الأشياء بحقائقها ، وهى عند الصوفية المعرفة الذوقية بحقيقة الوجود (راجع الفص الأول ، التعليق الأول) ، وعند ابن عربى هى المعرفة الذوقية لوحدة الوجود . ومن هنا تظهر الصلة بين الحكمة والإحسان والسبب الذى من أجله نسب الحكمة الإحسانية إلى لقمان .

(٢) « إذا شاء الإله يريد رزقاً » (الأبيات) .

المشيئة والإرادة لفظان يستعملان فى اللغة على سبيل الترادف، ويستعملان بمعنيين

مختلفين فى اصطلاح ابن عربى والحسين بن منصور الحلاج من قبله . فهما من ناحية أنهما صفتان للذات الإلٰهية متحدتان — كما أن الأسماء الإلٰهية الكثيرة واحدة العين من حيث دلالتها على مسمى واحد هو الحق — ولكنهما مختلفتان من حيث إن المشيئة مرادفة للعناية الإلهية أو للأمر الإلهى التكوينى الذى يتعين به كل شىء على نحو ماهو عليه ، فى حين أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شىء من الأشياء أو عدمه بعد إيجاده. وهـذا معنى قول المؤلف « يريد زيادة ويريد نقصاً » : أى يريد تحقق موجود من الموجودات ، وهو المشار إليه بالزيادة ، وعدم تحقق موجود آخر وهو المشار إليـه بالنقص . ولـكن الـكل خاضع للمشيئة التى تقضى بأنه سيكون هنالك زيادة أو نقص، وجود أو عدم وجود ، طاعة أو معصية . فالمشيئة إذن فى مذهب ابن عربى الجبرى أشبه شىء بالقانون العام للوجود . أو بمجموعة قوانين الوجود ، لأنها تتعلق بماهيات الأشياء — والأشياء أعم من الموجودات لأنها تشمل الوجودات والمعدومات : أى الأشياء التى قد تتحقق بالفعل والتى لا تتحقق أصلا — فتعينها على النحو الذى هى عليه . ولذلك يسميها ابن عربى أحياناً بالوجود (الفتوحات ج ٤ ص ٥٥)، وبعرش الذات، متبعاً فى ذلك أباطالب المكى (الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ؛ ج٣ ص ٦٢ ؛ ج ٤ ص ٥٥) .

فوجود الأشياء على النحو الذى توجد عليـه ، أو عدم وجودها إطلاقاً ، يتعلق بالمشيئة . ولـكن وجود شىء من الأشياء فى العالم الخارجى أو انعدام وجوده بعـد أن يوجد، متعلق بالإرادة . هذا هو الفرق بين الاثنين كما يفهمه جامى (شرح الفصوص ج ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨) وهو رأى يتفق مع الروح العامة لمذهب ابن عربى كما نجده فى الفصوص والفتوحات . ولـكن القاشانى (شرح الفصوص ٣٧٤) والجرجانى (تعريفات ص ١٤٧) يذهبان إلى أن المشيئة هى التى تتعلق بإيجاد الأشياء فى العالم الخارجى وبانعدامها بعد وجودها ، فى حين أن الإرادة تتعلق بالإيجاد وحده. ويؤيدان

مذهبهما بأن هذا هو الاصطلاح الذى جرى عليه القرآن فى استعمال الـكلمتين. يقول القاشانى « والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات ، وقد تـكون مع إرادة وبدونها . والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد. فالمشيئة أعم من الإرادة: فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الـكراهة : أى بالإيجاد والإعدام . ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية، فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لاغير » . ويقول الجرجانى « مشيئة الله عبارة عن تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود . وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم . فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة فى القرآن يعلم ذلك ، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر » . والإرادة خاضعة للمشيئة لأنها صفة من الصفات الإلٰهية أو شىء من الأشياء التى يعينها قانون الوجود العام . وهـذا هو معنى قوله :

مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهى المشاء

أما كلمة مشاء الواردة مرة فى البيت الثالث ومرتين فى البيت الرابع ، فقد قرئت بفتح الميم وبضمها . ويقول جامى (ص ٢٨٧) إنها بضم الميم فى موضعها الأول والثانى حسب النسخة المقروءة على المؤلف ، وبفتح الميم فى موضعها الثالث . ولـكنها إذا قرئت بالضم كانت اسم مفعول من الثلاثى على صيغة المزيد وهذا خلاف القياس .

وأما الرزق الذى أشار إليه فى البيتين الأولين فرمز لما يقوّم كلا من الذات الإلٰهية والعالم ويظهر كلا منهما بمظهره الخاص به . فالعالم من ناحيةٍ غذاء للذات الإلٰهية لأن به تظهر هذه الذات فى صور الوجود الخارجى وتظهر فيها كمالاتها . والذات الإلٰهية من ناحية أخرى غذاء للعالم لأنها هى الجوهر المقوم لصور الوجود، ولا وجود لصورة من غير جوهر يقوّمها ، كما لا وجود لجسم من غير غذاء يقوّمه .

(٣) « والحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها » .

قسم الحكمة قسمين: حكمة متلفظ بها كالأحكام الشرعية ، وحكمة مسكوت عنها كالأسرار الإلٰهية المستورة على غير أهلها . والأولى يخاطب بها العوام ، والثانية قصر على الخواص . ومن هـذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع التأويلات التى لايقرها الدين فى قليل ولا كثير ، تارة تحت ستار الكشف والذوق ، وطوراً تحت عنوان « علم الخواص » أو « علم الباطن » أو « المضنون به على غير أهله » ونحو ذلك .

ونحن هنا بإزاء مثال من أمثلة هذا الضرب العجيب من التأويل يوضح به ابن عربى الفرق بين نوعى الحكمة .

قال لقمان لابنه : « يا بنى إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله » . فيفهم ابن عربى فى هذا النص معنيين يدلان على حكمتين . أما الأول، وهو ما يدل عليه ظاهر النص، فهو أن لقمان جعل الله هو الآتى بحبة الخردل مهما يكن موضعها فى السموات أو فى الأرض ، دالاً بذلك على إحاطة علم الله وقدرته ، وأنه لا يوجد موجود فى السموات أو فى الأرض مهما كان صغيراً إلا ويعلمه الله . هذه هى الحكمة المتلفظ بها . وأما الحكمة المسكوت عنها فهى أن لقمان لم يصرح بالمؤتَى إليه ، ولم يقل لابنه إن الله يأتى بها إليك أو إلى فلان أو فلان ، بل أرسل الإتيان عاماً ولم يقصره على فرد بعينه . وفى هذا تنبيه على أن ما فى السموات والأرض هو الحق لا غيره : أى فيه تنبيه على أن ما فى السموات (وهو ما فى العالم العلوى من الحقائق الروحانية) وما فى الأرض (وهو ما فى العالم السفلى من الحقائق الكونية والآثار المادية على اختلاف مراتبها) كل ذلك معلوم للحق ، بل إنه ليس شيئاً سوى الحق .

فالحكمة الظاهرة فى الآية على هـذا التأويل هى أن الحق هو الآتى بالوجود

الرموز إليه بحبة الخردل . والحكمة الباطنة هى أنه عين ذلك الوجود ، أى عين كل معلوم ، وأنه يأتى به إلى كل شىء فى السموات والأرض ، لا إلى شىء دون شىء . ومعنى إتيانه بالوجود إلى الأشياء ظهوره فيها فى جميع مراتبها ودرجاتها . وفى هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى « وهو الله فى السموات وفى الأرض » .

(٤) « إن الحق عين كل معلوم لأن المعلوم أعم من الشىء ، فهو أنكر النكرات » .

ذكرنا فى التعليق السابق أنه قرر أن الحق عين كل معلوم ، ولم يشأ أن يقول عين كل شىء ، لأن المعلوم أعم من الشىء إذا قصدنا بالشىء الموجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الموجود الثابت فى العلم غير المتحقق فى الخارج . وبما أن علم الله شامل لجميع الموجودات، سواء ما تحقق منها فى الخارج وما لم يتحقق مما له ثبوت فى العلم فقط ، قال إن « المعلوم » أعم من « الشىء » وأدخل فى المعلوم المعدومات التى لها الثبوت دون الوجود الخارجى . وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الشىء مساوٍ للمعلوم، فأدخلوا الأعيان الثابتة فى الأشياء مع أنها لا وجود لها إلا فى العلم الإلهى، واستشهدوا بقوله تعالى : « إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فقد أطلق الله تعالى على العين اسم الشىء قبل كونها وتحققها فى الخارج .

أما قوله «فهو أنكر النكرات» فيصح أن يكون الضمير فيه عائداً على «المعلوم» كما يقول جامى (ج ٢ ص ٢٩٠) لأنه يعم الموجودات والمعدومات ، أى يعم الموجودات العينية والعلمية من الممكنات والممتنعات ، والشىء مختص بالوجود العينى وحده . ويصح أن يكون عائداً على الحق سبحانه كما يقول القيصرى (ص ٢٤٥) بمعنى أن الحق لما كان عين كل معلوم ، سواء أكان موجوداً فى العين أم لم يكن ، والمعلوم أعم من الشىء ، والشىء أنكر من كل نكرة ، لزم أن الحق أنكر النكرات لأنه لا يعلم حقيقته إلا هو . والحق الذى هو أنكر النكرات بهذا المعنى هو الذات

الإلهية المطلقة عن كل التعينات، المنزهة عن جميع الصفات والأسماء. وإلا فالحق الظاهر بصور الوجود المتصف بجميع صفاتها، أعرف المعارف. وإذا كان الحق عين كل معلوم ـ سواء أكان المعلوم أعم من الشيء أم مساوياً له ـ وكان عالماً بكل معلوم فى السموات وفى الأرض ، لزم أن العالِمَ والعلم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار .

(٥) « فقال إن الله لطيف خبير .. إلى قوله فقال خبيراً » .

فسر فى هذه الفقرة قوله تعالى « إن الله لطيف خبير » تفسيراً جريئاً صريحاً فى دلالته على وحدة الوجود ، فقال إن لطف الله مشتق من اللطافة التى هى مقابل الكثافة . ويظهر لطفه تعالى فى أنه الجوهر السارى فى خفاء فى الوجود بأسره . فهو فى كل شيء عين ذلك الشيء مهما أطلق عليه من الأسماء وحُدَّ به من الحدود ، فإن الأشياء لا تختلف إلا فى أمور عرضية أو أمزجة خاصة من أجلها يطلق على كل منها اسم خاص يتميز به عما عداه : فيقال هذا شجر وهذا حجر وهذه سماء والجوهر واحد فى الجميع . وليس هذا الجوهر سوى الذات الإلهية الواحدة . ومن هذه الناحية شابه مذهب ابن عربى مذهب الأشاعرة الذين قالوا إن العالم كله متماثل بالجوهر مختلف بالأعراض . وليس ببعيد أن تكون فكرة الأشاعرة إحدى الأفكار التى أوحت إليه بمذهبه فى وحدة الوجود مع بعد الفرق بين الفكرتين . فالأشاعرة يدينون بالخلق ويقررون وجود الله إلى جانب وجود العالم. أما هو فلا يدين إلا بوجود واحد، إذا نظرت إليه فى إطلاقه قلت إنه هو ذلك الجوهر المؤلف منه العالم ، وإذا نظرت إليه فى تقييده ـ أو فى تعدده وتكثره ـ قلت إنه هو العالم . وليس اختلاف جوهر العالم بالأعراض ـ وهو قول الأشاعرة ـ فى نظره سوى اختلاف الذات الإلهية وتكثرها بالصور والنسب (قارن الفص الثانى عشر ، التعليق الثالث عشر) .

أما نعت الله نفسه بأنه « خبير » فمعناه أنه عالم عن اختبار ، والعلم عن اختبار هو

العلم الذوقى . والعلم الذوقى مقيـد بالقوى وحاصل عنها . وقد أخبر الحق عن نفسه أنه عين قوى العبد فى قوله « كنت سمعه وبصره » الخ . ومعنى هـذا أن الله خبير أى أنه يعلم علم الأذواق فى صورة من له القوى التى يحصل بها هذا العلم . فهو علم مكتسب للحق ، بل هو المشار إليـه فى قوله تعالى : « ولنبلونـكم حتى نعلم » . فجعل نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً . وفى هذا تفرقة بين مطلق العلم والعلم المقيد بالقوى الروحانية والجسمانية الذى هو علم الأذواق .

(٦) « ألّا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . والمظلوم المقام حيث نعتـه بالانقسام » .

إنما وصف الشرك بأنه ظلم عظيم لأن المشرك يفترض الانقسام فى مقام الألوهية وهو مقام يأبى الانقسام . فالمظلوم هو هذا المقام الذى وصف بوصف لا يصدق عليه . وذلك لأن تعدد الإله عبارة عن أن يشرك معه غيره فى الألوهية ، وهذا باطل لانتفاء وجود ذلك الغير ولأن عين الوجود واحدة . فإشراك أى شىء مع ما هو عينـه غاية الجهل . وهو راجع إلى أن من لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور على العين الواحدة ، يتوهم وجود مشاركة فى مقام الألوهية حيث لا مشاركة . فالمشاركة الحقيقية فى مقام الألوهية منتفية، والمشركون واهمون فى شركهم . هذا من وجه ، ومن وجه آخر لا توجد مشاركة حقيقية فى أى شىء يتنازعه اثنان ، لأن الشىء الواقع فيـه الاشتراك إما منقسم بين الشريكين بحيث يكون لـكل منهما جزء غير الجزء الذى للآخر ، وإذن فلا شركة بينهما على الحقيقة . وإما أن يكون مايقع فيـه الاشتراك بين الشريكين مشاعاً يتوارد عليـه الشريكان على سبيل البدل، وذلك باطل أيضاً لأن وقوع التصريف من أحد الشريكين يزيل الإشاعة ويجعل الأمر المشترك فيه مختصاً بأحد الشريكين وهو المتصرف . فلا مشاركة على الحقيقة .

وبعـد أن أبطل الشرك والشركة وبيّن أنهما ليس لها وجود حقيقى ، أشار إلى شركة حقة ليست كفراً ولا ظلماً : وهى اشتراك الأسماء الإلٰهية جميعها فى العين الواحدة التى هى الذات الإلٰهية ، فقال : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن : هـذا روح المسألة » : أى حقيقة مسألة الشركة هى أنها واقعة فى الأسماء الإلهية ، فإن اسم الله هو عين اسم الرحمن بل عين كل اسم من الأسماء الإلهية من حيث دلالة هـذه الأسماء على الذات الأحدية الجامعة لها . وإذا كان الشرك بمعناه الأول شرك الأشقياء الجاهلين المحجوبين ، فهذا الأخير شرك السعداء العارفين .

الفص الرابع والعشرون

(١) « الحكمة الإمامية » .

يدور هذا الفص حول مسألة العبادة والألوهية ، فيشرح فيه ابن عربي نظريته في الدين بمعناه الصوفي الواسع، وهو دين وحدة الوجود، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله . فكل معبود إنما هو مجلى من مجالي الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات . قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أي قدر أزلا ـ كما يقول ابن عربي ـ ألا يعبد في الوجود إلا الله، لأنه ليس في الوجود إلا هو .

ويدور الحوار في الفص بين موسى لسان وحدة الوجود ، الواقف على حقيقة الأمر على ما هو عليه ، وهارون أخيه الذي هو أقل حظاً منه في هذه المعرفة . فينكر هارون على أصحاب العجل عبادتهم إياه ويضيق ذرعاً بهم ، فيدله موسى على سر عبادة العجل وعلى معنى العبادة مطلقاً وهو المعنى الذي أشرت إليه .

أما تسميته الحكمة بالإمامية فلأن الإمامة نوع من الخلافة ، وهارون إمام بمعنيين : الأول أنه كان خليفة موسى على بني إسرائيل بدليل قوله : « اخلفني في قومي » ؛ والثاني أنه ككل نبي من الأنبياء خليفة الله في أرضه. والأولى هي الخلافة المقيدة أو الخلافة بالواسطة، والثانية الخلافة المطلقة عن الله أو الخلافة من غير واسطة. ويدل الفرق بين موسى وهارون من حيث درجتهما في الخلافة على الفرق بينهما من حيث درجتهما في تمام المعرفة ، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربي يرى أن الخلافة الكاملة لا تكون إلا للكاملين من العارفين .

(٢) « ولذا لمّا قال له هارون ما قال ... إلى قوله لمّا علم أنه بعض المجالى الإلٰهية »

لم ينكر موسى إذن على عبدة العجل عبادتهم إلاّ من حيث إنهم حصروا المعبود المطلق فى تلك الصورة الخاصة التى هى صورة العجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل مايعبد . وقد نبّه موسى أخاه هارون إلى هـذا السر لما غضب عليه فى محضر من القوم وأخذ بلحيته ورأسه. ثم أراد أن يشير إلى سر آخر غاب عن هارون وعن بنى إسرائيل لما سأل السامرى عن صنعه عجلاً من الذهب ليعبده القوم بدلاً من العجل الحيوانى . وذلك السر هو فى الحقيقة سرُّ عبادة كل معبود . وقد عنى به موسى الحب والميل « الذى هو المقصود الأعظم المعظم فى القلوب » إذ لم يزد السامرى على أن صنع للقوم عجلاً من الذهب وهو أحب الأشياء إلى قلوبهم فاستهواهم بذلك وحرك قلوبهم نحو عبادته. ولـكن عبادة العجل سواء أكان ذهباً أم لحماً ودماً كفر وجهل ، وإن كان المعنى الذى تنطوى عليـه عبادته هو المعنى الحقيقى فى كل عبادة . أما كونه جهلاً فلأن المعبود بحق ليس محصوراً فى صورة العجل ولا فى أية صورة كانت ، بل هو ما فى الصور كلها من الحق . والعبادة الصحيحة لا يستحقها سـوى الحق الذى هو عين الـكل وله هوية جميع الصور . ومما يدل على جهلهم قولهم من قبل لموسى « يا موسى اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة : قال إنـكم قوم تجهلون » لأن العبادة مطلقاً لا تـكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى « ذلـكم الله ربكم لا إلٰه إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه » . والإلٰه المجعول ليس له الخلق فلا يستحق العبادة . وأما كونه كفرا فلإن فيه توهم إشراك ماسوى الحق فى الألوهية حيث لا يوجد السوى . ولـكى يوضح موسى لقومه فناء الصور فى الذات الإلهية الواحدة أحرق العجل وألقى برماده فى اليم ، وليس العجل إلا رمزاً للصور الوجودية المحدودة ، كما أن اليم ليس إلا رمزاً لبحر الوجود الزاخر الذى تنمحى فيـه حدود جميع الصور . ولو لم يتعجّل

موسى بإحراق العجل وحَلِّ صورته لكان مآل تلك الصورة إلى الفناء من ذاتها إذ لا بقاء للصور .

(٣) « فإن المثلين ضدان : فيسخره الأرفع فى المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته »

انتقل من الكلام عن تسخير موسى للعجل بإحراقه إياه، إلى الكلام عن التسخير بوجه عام . وخلاصة نظريته أن الأعلى فى مراتب الوجود يسخر الأدنى . فإذا وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنه يسخر بعضه بعضاً كما قال تعالى : «ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً» . ولكن على أى نحو يسخر الإنسان الإنسان؟ فى الإنسان طبيعتان : الطبيعة الإنسانية وهى جهة الربوبية فيه ولها صفة الكمال ، والطبيعة الحيوانية وهى جهة البشرية فيه ولها صفة النقص . ولما كان التسخير دائماً للكامل، والتسخر دائماً للناقص ، لزم أنه لا يسخر إنسان إنساناً من حيث إنسانيته، بل من حيث صفة من صفات نقصه الداخلة تحت اسم الطبيعة الحيوانية ، ككونه فى درجة أنزل من درجته فى المال أو الجاه أو العقل أو ما شا كل ذلك . وأما قوله : « فإن المثلين ضدان » فمعناه أن إنساناً وإنساناً مثلان، والمثلان ضدان : لأن ما يقع فيه الاشتراك بين المثلين هو محل النزاع بينهما ، وكلما كان ذلك أكثر كان النزاع فيه أشد، فلا يخضع أحدهما للآخر ولا يسخر له . ولذلك كانت العداوة أشد ما تكون بين الأقوياء وأصحاب المهن الواحدة والطبيعة الواحدة . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فالمسخِر (إسم فاعل) دائماً هو الإنسانية، والمسخَّر (إسم مفعول) دائماً هو الحيوانية : أى صفة من صفاتها .

(٤) « فالعالم كله مُسَخِّر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه اسم مُسَخَّرٍ » .

ذكر أن التسخير قسمان : تسخير بالدرجة وهو تسخير مراد للمسخر كتسخير السيد لعبده، وتسخير الملك لرعاياه . وتسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك ، وكتسخير الطفل لأبويه، وتسخير الأدنى للأعلى أيًّا كانا . وهذا النوع غير مراد للمسخِّرِ، ولكن

طبيعة الأشياء تقضى أن يسخر الأعلى كل ما فى وسعه فى خدمة الأدنى ولمصلحته . ثم انتهى إلى نوع من التسخير ربما كان أصـــدق وصف نصفه به هو « التسخير الميتافيزيقى »، وإن كان يدخله فى النوع الثانى الذى هو التسخير بالحال : أعنى بذلك التسخير الميتافيزيقى تسخير العالم للحق سبحانه وتعالى . ولم يجر العرف بتسمية الله مسخَّراً كما يقول المؤلف ، ولـكن طبيعة الوجود وطبيعة مذهبه يجعلان هذا التسخير أمراً لا مفر منه . والحق مسخَّر للخلق بمعنى أنه يتجلى على الخلق بشئونهم ويعطيهم من صفات الوجود ماتقضى به استعداداتهم من حيث هم مظاهر ومجال له . قال تعالى : « كلّ يوم هو فى شأن » فأتى بضمير الغائب « هو » للدلالة على أن هويته كل يوم فى شأن من شـئون الخلق ظاهرة فيه بمظهر خاص من مظاهر الأسماء والصفات . والحقيقة أن الحق لا يسخره غيره لأن كل ما يطلق عليه اسم الغير إنما هو فى الحقيقة عين الحق، وإن كان من حيث التعين يسمى بالغير والسوى . فالحق هو المسخر لنفسه بحسب شئونه وتجلياته .

(٥) « ولهذا مابقى نوع من الأنواع إلاوعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير»

عبادة تأله كعبادة الأصـنام والشمس والقمر والـكواكب والحيوان ، وعبادة تسخير كعبادة الأموال والجاه والمناصب . ويرى ابن عربى أن الوجود كله سلسلة من الـكائنات يسخر بعضها بعضاً ، وسلسلة من الصفات والخواص يخضع بعضها لبعض. وأنه لايعبد شىء من الأشياء فى العالم إلا بعد أن يتلبس بالرفعة فى نظر العابد، ويظهر فى قلبه بدرجة التعظيم والتقديس . ولهذا ما بقى نوع من أنواع الـكائنات فى نظره إلاوعبد بإحدى العبادتين : عبادة التأله وعبادة التسخير. والمعبود فى الكل هو الواحد الحق، ولـكنه يعبد على درجات متفاوتة فى مجاليه المختلفة . ولذلك قال عن نفسه : « رفيع الدرجات » ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صـورة كل ما يعبد ومن يعبد، بدرجات يتفاوت فيها العابدون . وأعظم مجلًى يعبد فيـه الحق وأعلاه هو

«الهوى» لأنه أساس كل عبادة، والمعبود الحقيقي في صور كل ما يعبد. فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولا يعبد هو إلا بذاته . ومن هنا وجب أن نميز بين الحق فى مرتبة الألوهية الذى لا يعبد إلا بذاته ، والحق فى مراتب الصور الكونية الذى لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد ، ولذا قال :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى　　　ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى

يقسم بقدسية الهوى (الحق) أن الهوى السارى فى جميع مراتب الوجود، المعبود فى جميع صوره، هو علة الحب فى جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه فى صور المعبودات وفى قلوب العابدين ما عبد معبود ولا وجد عابد . ويذكر الشيخ فى فتوحاته أنه شاهد الهوى فى بعض مكاشفاته ظاهراً بالألوهية قاعداً على عرشه ، وجميع عبدته حافون من حوله : ويقول « وما شاهدت معبوداً فى الصور الكونية أعظم منه » .

فالهوى إذن إسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه . قال تعالى : «أفرأيت من اتخذ إلٰهه هواه وأضله الله على علم » ؟ يقول ابن عربى أما أن الله أضله على علم فمعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه فى صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله (والمراد من الآية فى الأصل على علم من العابد لهواه !) بأسرار تجلياته فى تلك الصور . فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته، والمحجوبين بالوقوف عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس إلٰهاً على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون فى بواطنهم ميلا إليه وتعظيماً له .

والهوى معبود مطلق لا يعرف حدود الشرائع ولا يميز بين حلال وحرام : فقد يوافق العابد لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب امرأته وكل ما هو حلال من الرزق، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق هواه بما يملكه غيره وكل ما هو حرام من الرزق .

(٦) « والعارف المكمَّل مَنْ رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه » .

هـذه نتيجة لازمة عن كل ما تقدم ، بل هي نتيجة لازمة عن مذهب وحدة الوجود وركن هام من أركانه . إذا كان كل ما فى الوجود مجلى للحق وصورة من صوره، وكان لكل موجود وجهان: وجه من الحق ووجه من الخلق ، وإذا كان فوق كل هـذا كل موجود يعبد عبادة تأله أو عبادة تسخير ، لزم أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا : « لا معبود بحق إلا الله » فى ميـــدان الدين، محل « لاموجود بحق إلا الله » فى ميدان الميتافيزيقا . وهـذا المعنى هو جوهر الفلسفة الدينية فى مذهب ابن عربى . وقد وجدنا له صداه فى كثير من فقرات هذا الكتاب وفى غيره من كتبه حيث يعتبر قلب العارف هيكلا لجميع الاعتقادات فى الله ، ومرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق .

يقول : لقد صار قلبي قابلا كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت — ركائبه فالدين دينى وإيمانى(١)

ويقول : عقد الخلائق فى الإله عقائداً — وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

فالعارف فى نظره هو الذى نظر إلى الوحدة فى الكثرة ، ووضع الألوهية فى موضعها : أى فى الواحد المعبود فى صور جميع الآلهة المعبودين . والجاهل هو الذى وضع الألوهية فى صورة معبوده الخاص، حجراً كان أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً . وهو محجوب عن حقيقة الوحدة ، بل حقيقة التوحيد كما يسميه أصحاب وحدة الوجود . ولهذا قال : « أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشىء عجاب » ؟ فلم ينكر وحدة الآلهة بل تعجب منها ، لأنه وقف مع كثرة الصور ونسب الألوهية إليها .

(٧) « فهم عبّاد الوقت » .

---

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ ص ٣٩ — ٤٠

الضمير هنا عائد على العارفين ، وهم عبّاد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق في كل وقت يظهر فيه ببعض صفاته : والحق دائم التجلي ودائم التحول في الصور ؛ فهم يعرفونه في هـذه الصور ويعبدونه فيها ؛ وهم يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها ، وإنما يعبدون الحق فيها . وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول ، والرسـول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهام العامة عن إدراك حقائقها ، ويدعوهم إلى عبادة إله واحـد يُعْرَف إجمالا ولا يشهد . فيبدو العارف في صورة المنكر لعبادة المجالي الوجودية ، لأنه تابع في الظاهر للرسول والرسول ينكرها، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها ، وهو منزه عن الحصر والتقييد .

هذا، وقد يكون المراد بالوقت الدهر ، وهو أعظم مجالي الحق واسم من أسمائه على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تَسُبُّوا الدهر فإن الله هو الدهر » . فالعارفون عبّاد الوقت بهذا المعنى أيضاً أي عبّاد الدهر الذي يتجدد في كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود .

الفص الخامس والعشرون

(١) حكمة قتل الأبناء .

أراد أن يفسر السر فى قتل فرعون أبناء بنى إسرائيل عند ما أخبره كهنة عصره أن هلاكه سيكون على يد مولود منهم ، فجاء بهذه الفكرة الغريبة التى شرحها فى صدر هذا الفص . والظاهر - كما يبدو من شرح القاشانى - أنها فكرة أوحت بها نظرية أفلوطين فى الفيوضات ، وإن كانت بعدت كثيراً عن مصدرها ، وامتزجت بعناصر إسلامية لاصلة لها بمذهب أفلوطين . ولكى نفهم ما يسميه « الحكمة فى قتل أبناء بنى إسرائيل من أجل موسى » يحسن أن نلخص الأساس الفلسفى الذى تعتمد عليه هذه الفكرة ، وهو ما أشرت إليه من قبل .

قد ذكرنا مراراً أن المؤلف يرى أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر ، وإنما تتعدد وتتكثر بحسب التعينات والتجليات الظاهرة فى الوجود .

ونزيد هنا أن بعض هذه التعينات كلىٌّ وبعضها جزئى . فالكلية كالتعينات الجنسية والنوعية وكأمهات الأسماء الإلهية ، والجزئية كالأفراد غير المتناهية المندرجة تحت التعينات الكلية . والأولى تقتضى فى عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة ، أولها العقل الأول المسمى « أم الكتاب » و « القلم الأعلى » و « النور المحمدى » : وهذا ينفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والملائكة الكروبيِّين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء . ثم تتنزل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ . وتتنزل مراتب التعينات فى هذه النفس الكلية أيضاً . ثم يأتى بعد ذلك عالم المثال ، ثم عالم العناصر الذى هو آخر مراتب

التنزلات . وكل متعين بالتعين الكلى من المجردات العقلية والنفوس السماوية وأرواح الأنبياء الخ ، يُفيض على ما تحته من التعينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه .

فأرواح الأنبياء على هذا الرأى من التعينات الكلية . وأرواح أممهم بالنسبة إليهم هى بمثابة الأعوان والخدم . وموسى أحد هذه الأرواح المتعينة بالتعين الكلى . وأرواح الأبناء الذين قتلوا فى زمان ولادته هى الأرواح التى تحت حيطة روحه ، وفى حكم خدمه وأعوانه . فلما أراد الله إظهار موسى على فرعون وقهره إياه ، قضى بأن يقتل فرعون أبناء بنى إسرائيل لتنضم أرواحهم إلى أرواح موسى فيتقوى بها وتجتمع فيه خواصها . فلما تعلق الروح الموسوى ببدنه ، تعاضدت تلك الأرواح فى إمداده بالحياة والقوة ، وكلٌّ ماهو مهيأ من الكمالات لتلك الأرواح الطاهرة . فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة توجهت إليه وأقبلت نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له . وقد كان أثرها فيه عظيما، لأنها أرواح أطفال حديثى التكوين قريبى العهد بربهم . وظاهر من هذا أن المراد بالتعينات الكلية إنما هو المجالى الكلية للواحد الحق التى نسبتها إلى المجالى الجزئية أشبه شىء بنسبة الكلى المنطقى إلى جزئياته . والأنبياء والأولياء — أو بعبارة أدق — أرواح الأنبياء والأولياء — بعض هذه المجالى . ولهذا قال محمد ﷺ : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين : أى تجلى الحق فى صورتى الروحية الكلية قبل خلق آدم . وقد ذكرنا أن من رأي ابن عربى أن الحق هو المتجلى فى صورة كل شىء بحسب استعداد تلك الصور ، ولكنه متجلٍّ فى أكمل صورة فى الإنسان الكامل الذى يتمثل فى طبقة الأنبياء والأولياء . وإذا كانت الأنبياء من المجالى الكلية للحق ، ومن أوائل الكلمات الإلهية (العقول الإلهية) ، أدركنا لِمَ ينسب ابن عربى حكمة كل فص من فصوص كتابه إلى كلمة من كلمات الرسل ، كأنما يقصد بذلك أن روح كل فص والموحِى بالحكمة الواردة فيه نبى من الأنبياء ،

أو هو الحق متجلياً فى صورة ذلك النبى .

ولم يكن قتل فرعون لأبناء بنى إسرائيل عن خطأٍ أو جهل ، بل كان عن علم إلٰهى وتقدير أزلى ، وإن كان فرعون نفسه لم يشعر بذلك .

(٢) « وأما حكمة إلقائه فى التابوت ورميه فى اليمّ ... إلى قوله سكينة الرب ».

أشار إلى أن المراد بالتابوت الجسم الإنسانى الذى يطلقون عليه إسم الناسوت ، وباليمّ العلم الحاصل للنفس عن طريق القوى البدنية ، كقوة النظر الفكرى وقوى الحواس والقوة المتخيلة وما إلى ذلك من القوى التى هى آلات المعرفة فى الإنسان . وظاهر أن «موسى» هنا ليس إلا مثالاً للإنسان الكامل الذى خلقه الله على صورته ، وأن كل مايصدق عليه يصدق على غيره من الكاملين . فقد ألقاه الله فى اليمّ ، أى قذف بناسوته فى بحر المعرفة لتحصل له الكمالات الإلٰهية التى يمتاز بها الإنسان عن غيره من صور الوجود الأخرى. والتابوت الإنسانى الذى هو الجسم أكمل الأجسام العنصرية على الإطلاق ، ولذلك كان أهلا لأن يكون محلّ النفس الإنسانية التى تدبره ، ومحلّ السكينة الإلٰهية .

ويظهر أن المؤلف يشير بما ذكره عن السكينة الإلٰهية التى وضعها الله فى التابوت الإنسانى، إلى ماورد فى القرآن فى سورة البقرة عن قصة طالوت . والذى يعنينا هنا هو الآية التى ورد فيها ذكر التابوت وسكينة الرب ، وهى الآية الوحيدة التى اقترن اسم السكينة فيها باسم التابوت . قال تعالى : « وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة » (البقرة — ٢٤٩) . ومعنى السكينة اللغوى الطمأنينة والأمن ، وبهذا وردت آيات كثيرة فى القرآن كقوله تعالى : « هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . ولكن ليس هذا هو المعنى الذى يرمى إليه ابن عربى . وأغلب الظن أنه يرمى إلى معنى آخر قريب من المعنى الذى تفيده كلمة

« شكينه » العبرية فى استعمالها الدينى والفلسفى عند اليهود . نعم لا إجماع بين مفكرى اليهود على رأى خاص فى معنى « شكينه » ولكنها تفيد بوجه عام معنى الحضور الإلهى بين بنى إسرائيل . وقد تستعمل مرادفة لاسم الله نفسه . وقد فهمت أيضاً بمعنى الواسطة بين الله والخلق وبمعنى روح القدس وغير ذلك . وإذا صح ما ذكره أبو البقاء فى « كلياته » من أن « كل سكينة فى القرآن فهى طمأنينة إلا التى فى قصة طالوت فإنها شىء كرأس الهرة له جناحان » (الكليات ص ٢٠١) ، كانت سكينة التابوت الإنسانى شيئاً مختلفاً تماماً عن سكينة تابوت طالوت ، لأنه لا يقصد بها إلا الناحية الإلهية فى الإنسان (أى اللاهوت) ، وهو الحضور الإلهى الذى يفهمه اليهود من كلمة « شكينه » ، أو هو الله نفسه .

(٣) « كذلك تدبير الحقّ العالَم ، ما دبره إلا به أو بصورته ... كتوقف الولد على إيجاد الوالد » .

بعد أن شرح كيف يتوقف تدبير النفس الإنسانية للبدن على البدن ذاته وما فيه من قوى واستعدادات ، قال كذلك يدبر الحق العالم . فالحق فى نظره لا يدبر العالم كتدبير فاعل محض لقابل محض ، بل تدبير العالم بالعالم : أى يظهر تدبيرُه فى العالم فيما يجرى فى العالم نفسه من تدبير بعضه بعضاً ، وتوقف بعضه على بعض كتوقف وجود الولد على وجود الوالد ، وتوقف المسببات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ، والمعلولات على عللها .

كل أولئك أنواع من التدبير جارية بالفعل فى العالم ، وهى بعينها ما يسميه بالتدبير الإلهى . فالكاف فى قوله : « كتوقف الولد على إيجاد الوالد » ليست للتشبيه ، لأنه لا يريد تشبيه تدبير الحق للعالم بتوقف الولد على إيجاد والده له ، ولكنها للتمثيل . فكل ما ذكره من توقف بعض أنواع الوجود على بعض وتأثر بعضه ببعض ، إنما هو أمثلة للتدبير الإلهى فى العالم ، وهو لا يجرى إلا فى العالم وبواسطة العالم نفسه . ولهذا

قال بعد أن ذكر الأمثلة السابقة : « وكل ذلك من العالم ، وهو تدبير الحق فيه » . وخلاصة القول أن الله لا يدبر العالم وهو بعيد عنه مخالف له ، مستقل فى وجوده عن وجوده ، بل يدبره على أنه صورته وهو عين تلك الصورة . وكل ما يجرى فى العالم بواسطة العالم هو تدبيره .

وأما المراد « بصورته » — أى صورة العالم — فهو الأسماء الإلٰهية التجلية فى جميع مراتب الوجود ، لأنها صُورة الوجود الظاهرة والذات الإلهية باطنه. ومعنى تدبير الحق العالم بواسطة الأسماء الإلهية تجليه بها فى أعيان الموجودات ، وظهوره فيها بحسب مقتضيات استعدادها ، إذ العالم من حيث هو ظاهر الحق مجموع هذه الأسماء الإلهية. وفى هذا المعنى يقول ابن عربى « فما وصفناه (أى العالم) بوصف إلا كنّا نحن ذلك الوصف » . ويقول : « فما وصل إلينا من اسم تَسَمَّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم » . ولكن أى تدبير هذا الذى تقتضيه طبيعة الوجود وهى ثابتة مستقرة أزلا لا تخضع إلا لجبريتها الصارمة ؟ .

(٤) « الأسباب والشروط والعلل : »

يجمع هذه الألفاظ الثلاثة معنى واحد ، وهو أنها مقدمات يتبعها توال . ولكن لكل منها معنى خاص . فالسبب بالمعنى اللغوى اسم لما يتوصل به إلى المقصود ، وهو فى الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم من غير أن يؤثر فيه . ومعناه الفلسفى مايوجد المسبَّب بوجوده فقط إذا كان تاماً ، وما يتوقف وجود المسبَّب عليه ، ولكن لا يوجد المسبَّب بوجوده فقط إذا كان ناقصاً . والشرط تعليق شىء بشىء بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى . وقيل هو ما يتوقف عليه وجود الشىء ويكون خارجاً عن ماهيته غير مؤثر فى وجوده . وأحياناً يفرقون بين السبب والشرط على

أساس أن السبب هو ما إذا وُجِدَ وجد مسبَّبه وإذا لم يوجد لم يوجد مسبَّبه ، فى حين أن الشرط هو ما إذا لم يوجد لم يوجد المشروط، ولكنه إذا وجد فقد يوجد وقد لا يوجد المشروط . وقد تستعمل كلمتا السبب والعلة على سبيل الترادف فى الفلسفة ، ولكن الفقهاء يميزون بينهما من وجهين : الأول أن المسبَّب يوجد عند وجود سببه لا به ، فى حين أن المعلول شىء لازم عن العلة ذاتها . الثانى أن معلول العلة يحصل عنها مباشرة وبغير واسطة ، فى حين أن المسبَّب لا يحصل عن سببه مباشرة .

(٥) « فكما أنه ليس شىء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شىء من العالم إلا وهو مسخَّر لهذا الإنسان » .

كل شىء فى الوجود يسبح الحق لأنه يعلن صفة من صفاته ، أو يظهر اسما من أسمائه . وفى ذلك إفصاح عن الكمالات الإلهية ، وهذا أعلى مراتب التسبيح والتقديس . وليس هذا التسبيح نطقاً باللسان، ولكنه تسبيح أحوال الكائنات التى تعبِّر عن مكنونات أسرارها ، كما أنه ليس المسبِّح بالحمد سوى المسبَّح بحمده : أى أن « الكل » ألسنة ثناء على « الكل » . وفى هذا المعنى قال ابن عربى فى فى الفص الخامس :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده

ولكن أكمل الكائنات تسبيحاً للحق هو أكثرها إظهاراً لكمالاته وهو الإنسان : ذلك الكون الجامع فى نفسه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله ، وذلك المختصر الشريف الذى تنعكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتمامها. وليس تسخير ما فى السماوات والأرض للإنسان فى قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » سوى إظهار جميع حقائق الوجود فى الإنسان . وهى مسخَّرة له: لا بمعنى خضوعها له ، بل بوجودها فيه بمعناها وحقيقتها . وهذا سر

قوله تعالى « وعلَّم آدم الأسماء كلها » ، أى أودع فيـه سر جميع الأسماء الإلٰهية التى هى مظاهر الوجود .

والعالم عالمان : عالم أكبر ، وهـذا يسبح الحق بمفرداته بالمعنى الذى شرحناه ، وعالم أصغر وهو الإنسان . وهذا يسبِّـح الحق بجملته بنفس المعنى، ويسبحه على وجه لايتهيأ لمخلوق آخر حتى للملائـكة . ولذلك قال المؤلف فى الفص الأول مشيراً إلى الملائـكة : « فما سبحته بها (أى ببعض الأسماء الإلٰهية) ولا قدسته تقديس آدم »

(٦) « فإن الأمر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها » .

بعد أن ذكر أن إلقاء موسى فى التابوت وإلقاء التابوت فى اليمّ يدلان فى ظاهرهما على الهلاك ، وهما فى الباطن عين الحياة الحقيقية التى هى حياة العلم ؛ وبعـد أن قارن بين الأموات بالجهل والأحياء بالعلم المشار إليهما فى قوله تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً » الخ ، انتهى إلى القول بأنه لما كان الأمر فى نفسه ، أى أمر الوجود ، لا غاية له يوقف عندها ، كان مآل الجميع إلى الضلال والحيرة . ولـكن الحيرة حيرتان : حيرة الجهل وحيرة العلم . وهى بالمعنى الأول مرادفة للضلال ، وبالمعنى الثانى مرادفة للهدى . وقد جرت عادة المؤلف باستعمال لفظى الحيرة والضلال على سبيل الترادف ، ولـكنه يفرق بينهما فى هذه الفقرة لأنه يعرِّف الهدى المقابل للضلال بأنه الاهتداء إلى الحيرة . وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية، لأن الحيرة التى هى نتيجة العـلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلٰهية المتـكثرة المحيرة للعقول والأوهام ، وذلك عين الهداية .

(٧) « كذلك وجود الحق كانت الـكثرة له وتعداد الأسماء . . . إلى قوله مع الأحدية المعقولة » .

أى كما تعددت أزواج النبات الخارج من الأرض بعد اهتزازها ونموها وإنباتها كما قال تعالى « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من

كل زوج بهيج »(١)، كذلك تعددت مظاهر الكثرة فى الواحد الحق بتعدد الأسماء التى تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها ، وهى فى الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها . فالأرض وما يخرج منها من ألوان النبات رمز للعالم ، والماء الذى يدفع بها إلى الاهتزاز والنمو والإنبات رمز لمبدأ الحياة فى الوجود . فالأرض واحدة بالحقيقة، كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها . كذلك الحق ، واحد بالحقيقة، كثير بالظاهر . وهذا معنى قوله « فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة » : أى ثبت بالعالم والحق الذى هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة . وهو لا يريد بالخالق هنا إلا الذات الإلهية من حيث هى ، لا الذات الإلهية المتصفة بالخلق ، إذ لا خلق ولا مخلوق ولا خالق على الحقيقة فى مذهبه . وقد قرأتُ النصَّ هكذا : «فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة». وهو ما ورد فى المخطوطات التى رجعت إليها فيما عدا كلمة « بخالقه » التى وردت فى إحدى المخطوطات « تخالفت » وفى الأخرى « محالفه » من غير نقط . ولكن القاشانى (ص ٤٠٣) يقرأ الفقرة هكذا « فثُنِّيت به ، ويخالفه أحدية الكثرة ». أى فثنيت الأسماء الإلهية بالعالم، وهذه الاثنينية مخالفة لأحدية الكثرة التى هى له لذاته. فكأن هناك مشابهة بين اثنينية الحق والخلق وزوجية النباتات المشار إليها من قبل . أما بالى (شرح الفصوص ص ٣٩١) فيقرؤها «فثُنِّيَتْ به وبخالقه أحدية الكثرة». ويقرؤها القيصرى (ص ٢٧٤) « فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة » : ويشرح ذلك بقوله « أى فثبت بالعالم والحق الذى هو خالقه : أى بهذا المجموع : أحدية الكثرة كما مر فى الفص الإسماعيلى أن مسمى الله أحدىٌّ بالذات كلٌّ بالأسماء والصفات وصحف بعض الشارحين قوله بخالقه فقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ » .

(٨) « فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شىء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه ». من أهم المسائل التى أنكرها المسلمون على ابن عربى أشد الإنكار وكفروه بها

(١) سورة الحج آية ٥

قوله بصدق إيمان فرعون ونجاته من عذاب الآخرة ، لأنه بذلك قد تحدى كل ماورد في القرآن من الآيات الخاصة بكفر فرعون وادعائه الألوهية ، وما أُعِدَّ له ولآله من صنوف العذاب في الآخرة. ولكننا قد رأينا أن لابن عربي أساويه الخاص في التأويل والإشارة ، وأنه بالرغم من استشهاده بنصوص القرآن الواردة في حق الأنبياء أو غيرهم ، واستقصائه لهذه الآيات ، يؤول معانيها بمايشاء ، ويرمز بألفاظها إلى مايريد. وقد رأينا أنه رمز بتابوت موسى إلى الجسم الإنساني ، وباليمِّ الذي أُلقِيَ فيه موسى ببحر المعرفة ، وبموسى نفسه إلى الإنسان الكامل أو أحد التعينات الكلية الإلهية . وهو هنا يرمز بفرعون إلى النفس الإنسانية الشهوانية ممثلة في أقوى صورها . فإن فرعون كان مثالاً للعصيان والكفر والطغيان والادعاء والكبرياء ، ولكنه مع ذلك يمثل في نظر ابن عربي ، وفي نظر الحلاج من قبله ، دور الفتوة والبطولة : لأنه لم يفعل مافعل في نظرهما إلا تلبية للأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود ، وإن خالف بمعصيته الأمر التكليفي . فهي طاعة في صورة معصية ، ونجاة في صورة هلاك .

ولا يعنينا تفصيل ما أورده ابن عربي عن إيمان فرعون أثناء غرقه من أن الله قبضه ساعة توبته وإسلامه ، وقوله إن الإسلام يَجُبُّ ما قبله كما ورد في الحديث ، والتوبة تَجُبُّ ما قبلها ؛ ولا دفاعه عن إيمان فرعون بأنه بالفعل نطق بإيمانه في قوله : « آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين » . ولم يرد نص في القرآن بعدم قبول إيمانه هذا . لايعنينا كل ذلك ، فإن مثل هذه التفاصيل يوردها لتدعيم الفكرة الأساسية في مذهبه ، وهي أنه لا ثواب ولا عقاب على ما يصدر من العباد من أعمال أو يعتقدونه من عقائد . وإنما النعيم المقيم إنما هو في معرفة العبد حقيقة نفسه ومنزلتها من الوجود العام ؛ وشقاء العباد إنما هو في غفلتهم عن هذه الحقيقة . ولكن لا خلود في النار — نار الحجاب هذه — لأن هذه الحقيقة لابد أن

تتجلى للعبد بعـد خلاصه من قيود صورته البدنية ورجوعه إلى الحق . وقد شرحنا ذلك بالتفصيل فى مواضع كثيرة من هذه التمليقات (راجع مثلا التعليق الحادى عشر من الفص الإسماعيلى) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فنفس كل إنسان فرعونُه ، لأنها مصدر معاصيه وآثامه ، ولـكن معاصى الإنسان فى الحقيقة طاعات بالمعنى الذى أسلفناه ، ولهذا وسعتها الرحمة الإلهية التى وسعت كل شىء .

(٩) « كذلك علم الشرائع كما قال تعالى : لـكل جعلنا منـكم شرعة ومنهاجاً : أى طريقاً : ومنهاجاً أى من تلك الطريقة جاء » .

أى كما حرم الله على موسى أن يرضع من ثدى غير ثدى أمه ـ وكان امتناعه عن الرضاع عن علم ذوقى وإلهام من الله ـ كذلك وهبه الله علماً ذوقيًا بحقيقة الشرائع وأوقفه على سرها . ولـكنه يكنى بأم موسى عن الأصل الذى انحدر منه ، وهو الحق الذى ظهر موسى بصورته . ولهذا قال فيما بعد « فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته » . وقال قبل ذلك : « فـكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذى منـه جاء ، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله » . فأم موسى إذن هى الأصل الذى غذاه بالوجود ، وهذا الأصل هو الحق . وكذلك كنَّى بلبن أم موسى عن صورة العلم الإلهى ، وهذا مطرد فى جميع كتاباته ، استناداً إلى أثر يروونه من أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى فى منامه يوماً أنه يشرب لبناً فأوَّلَ اللبن بالعلم . فـكان الذى حرم على موسى لم يكن فى الحقيقة لبن المراضع ، بل الشرائع والاعتقادات الدينية التى اعتنقها من سبقه أو عاصره ، وهى الشرائع التى يكفِّر بعضها بعضاً ويلعن بعضها بعضاً ، والتى تحل حراماً أو تحرم حلالاً ، لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقة ـ وهى شريعة وحدة الوجود فى نظر ابن عربى ـ التى لا تعرف حلالاً ولا حرامًا ،

وإنما تعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضيٌّ فى نظر الحق (راجع الفص الإسماعيلى التعليق الرابع » .

وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريقين : الأول بالتجائه إلى فكرته فيما يسميه « الخلق الجديد » والثانى بتأويله آية « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » . فهو يرى أن الحق الظاهر فى كل لحظة فى صورة جديدة من صور الوجود ، يظهر كذلك فى كل آن فى صورة جديدة من صور المعتقدات . فالخلق دائم التجدد فى مسرح الوجود ، والحق دائم التجدد فى مسرح المعتقدات . وإذن ليس بين المعتقدات الدينية المختلفة خلاف إلا فى الصورة . أما فى نفس الأمر فكلها مظاهر متجددة لحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وما كان حلالاً فى شرع مّا لا يكون حرامًا فى شرع آخر إلا فى الصورة . وفى الحقيقة ليس هذا عين ذاك، لأن الأمر فى خلق جديد، ولا تكرار فى الوجود . ويظهر أن كلامه فى الحلال والحرام هنا منصب على الاعتقادات دون المعاملات . وأما الآية ، فلما لم يستقم له ظاهرها، عمد إلى طريقة فى تفسيرها لاتبررها أساليب اللغة ولا يرتضيها الذوق . فقال : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » معناه لكل جعلنا منكم شريعة واحدة مهما اختلفت أساليبها وصورها ، « ومنهاجا » أى ومن هذه الشريعة جاء شرعكم. فقسم كلمة منهاجا ـ أى طريقا ـ إلى كلمتين: منها ـ أى من هذه الشريعة ـ جا : أى جاء .

وقد يفهم تفسيره للآية بمعنى آخر على أنه تفسير للوجود لا للشرائع . أى بمعنى أن المراد بالشريعة الطريق ، وهو الطريق الأمم الذى ذكره فى افتتاح الكتاب (الفصوص) ـ طريق الوجود العام وهو الحق . ومنها جاء أى جاء كل منكم ، كما يأتى فرع الشجرة من أصلها ، وهو التشبيه الذى ذكره . فيكون معنى الآية: لكل منكم جعل الله له طريقاً واحداً يسير فيه وهو طريق الوجود الواحد الحق ، ومن

هذا الطريق جاء . وهذا المعنى قد يبرره مذهب المؤلف، ولكنه لا يتفق وروح النص الوارد فيه فى هذا الفص .

(١٠) « ونجّاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهى ... إلى قوله وباطنه نجاة » .

أى خلص الله موسى من كدورات البدن وظلماته ، فخرق بذلك ظلمة طبيعته بنور العلم الإلهى الذى أعطاه الله إيّاه . وذلك العلم لدنىّ كعلم الخضر الذى اقترنت قصته فى القرآن بقصة موسى ، وقال الله فى حقه « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علماً » (الكهف آية ٦٥) . وهنا وجه شبه بين سيرة موسى وسيرة الخضر بحسب ما يفهم ابن عربى ، وإن لم يشعر أحدهما بذلك . فقد قتل موسى الغلام القبطى لأمر لم يدرك حكمته ، فجاء الخضر فقتل هو الآخر غلامًا وقال « ما فعلته عن أمرى » ، يشير بذلك إلى أن قتله الغلام وقتل موسى غلامه لم يكونا إلا عن أمر إلهى باطنى وإن لم يشعرا به : ثم إن الخضر خرق سفينة القوم المساكين الذين كانوا يعملون فى البحر ، وهذا عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة، وهو يقابل فى قصة موسى إلقاءه فى التابوت ثم إلقاء التابوت فى اليمّ ، فإنه عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة ورحمة كما قدمنا .

(١١) « وإنما فعلت به أمه ذلك خوفًا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً »

قرأتُهَا صبراً بالصاد المهملة والباء ، من قولهم قُتِل صبراً ، أى حُبس ورُمى وعُذِّب حتى مات . وهذا يتفق مع روح النص وسائر القصة ، وبه أخذ عبد الرحمن جامى الذى يعتبر قراءة ضَيْراً تحريفًا . أما القاشانى والقيصرى فيقرآنها ضيرا من ضاره الأمر يضيره ويضوره ضوراً وضيراً أى ضره : أى خوفًا أن يذبحه فرعون ذبحًا مشتملاً على الضرر وهذا كلام لا معنى له .

(١٢) « فإن الحركة أبداً إنما هى حبيّة ، ويحجب الناظر فيها بأسباب أخر » .

انتقل من الكلام فى فرار موسى بعد قتله الغلام ووصفه ذلك الفرار بأنه حركة دفعه إليها حبه النجاة من القتل ، إلى الكلام عن الحركة عمومًا . ورأيه أن الحركة فى جميع مظاهرها مبعثها الحب، وإن خفى هذا المعنى عن الباحثين فى ماهيتها لاشتغالهم بالنظر فى أسباب أخرى غير الحب يتوهمون أنها أصل الحركة . الحركة فى نظره رمز الحياة والوجود ، والسكون رمز للموت والعدم . وكل حركة ، وكل مظهر من مظاهر الوجود، يبعث عليه الحب السارى فى جميع الأشياء ، الظاهر فى جميع الصور . بل الحب هو سر الخلق وعلته . وأعنى بالخلق هنا ما يعنيه ابن عربى نفسه من أنه ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات وتجليه فيها . قال تعالى فى حديث قدسى يرويه الصوفية « كنت كنزاً مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . فحب ظهور الحق فى صور الوجود ، وحبه فى أن يعرف نفسه بنفسه فى مرايا الممكنات ، كما يشاهد الإنسان صورته فى المرآة فيدرك منها معنى غير الذى يدركه من نفسه من غير وجود هذه الصورة : ذلك الحب هو علة خلق العالم، وهو الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه الوجود ، فإنه يتخلل كل ذرة من ذرات العالم ، ويدفع بكل شىء إلى الظهور بالصورة التى هو عليها .

ذلك الحب الذى هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود، هو بعينه فى نظر الصوفية السبيل الوحيد لمعرفة الله والتحقق بالوحدة الذاتية معه . وهو فى نظر ابن عربى أصل جميع الاعتقادات والعبادات كما أسلفنا . (راجع التعليقين الخامس والسادس من الفص السابق) . وقد كان الحب عند الصوفية دائمًا روح الحياة الدينية ومصدر جذبتهم إلى الحق وشهودهم إياه ، وأساس نظريتهم فى الأخلاق والمعرفة .

(١٣) « وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له . . . إلى قوله الكمال فافهم » .

للحق نوعان من العلم : علم بذاته من حيث هو فى ذاته ، وهذا العلم قديم قدم

الذات . وهو للحق دون غيره من حيث هو جوهر أزلى مجرد عن جميع الإضافات والنسب إلى الوجود الظاهرى . وهذا معنى قوله تعالى « إنه غنى عن العالمين » . وعلم له بذاته ولكن فى صور أعيان الممكنات،وهو العلم الحادث المشار إليه فى قوله تعالى « حتى نعلم » . ويستوى فيه أن نقول إنه علم الحق بذاته فى صور أعيان الممكنات، أو علم أعيان الممكنات به من حيث هو ظاهر فيها . ولا يتم كمال العلم إلا بالاثنين معاً، كما لم يتم كمال الوجود بالوجود الأزلى وحده ، ولا بالوجود الحادث الذى هو وجود العالم وحده ، وإنما تم بالاثنين جميعاً.فهنا موازاة تامة بين الوجود الأزلى والعلم الأزلى والوجود الحادث والعلم الحادث : وهما فى كل من الحالتين وجهان لحقيقة واحدة . وليس حدوث العالم وجودَه من بعد عدم ولا خلقَه فى زمان معين، وإنما حدوثه ـ كما يقول ابن عربى ـ هو ظهور بعضه لبعض وظهور الحق لنفسه فى صور العالم .

(١٤) « فكان الخوف مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى ، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل » .

أى فكان خوف موسى مشهوداً له ، بمعنى أنه أدركه إدراكاً مباشراً لأنه قتل القبطى. ولكن هذا الخوف لم يكن الباعث له على الفرار إلا فى الصورة أما فى الحقيقة فإن الباعث كان حب موسى النجاة من القتل . كذلك الحال فى كل ما يصدر عن الإنسان من الأفعال وكل ما يظهر فى الوجود من ظواهر لها سبب قريب مدرَك مباشرة بالحس أو بالعقل ، وسبب بعيد غير مدرك بالحس ولا بالعقل إدراكاً مباشراً. والسبب البعيد فى حدوث أى شىء هو الحب كما أسلفنا . وقد كان السببَ الحقيقىَّ فى فرار موسى . ولكنه لم يدركه ، لأن موسى وغيره من الناس إنما يعنون بالأسباب القريبة لقربها ووضوحها واتصالها المباشر بما يعود عليهم من نفع أو يلحقهم من ضرر. ثم إنه لما فرّق بين السبب القريب والسبب البعيد كما ذكرنا مَثّلَ للنسبة بينهما بالنسبة بين الجسم والروح . فالجسم هو الجزء الظاهر المحسوس الذى تنسب إليه

أفعال الإنسان فى الصورة ، والروح هو الجزء الباطن غير المحسوس المدبر للجسم الفاعل على الحقيقة لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال .

(١٥) « ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخِضْر « ما لم تحط به خبرا » . أى أنى على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا » .

يظهر من جميع ما أورده ابن عربى من قصة موسى مع الخضْر ، والطريقة الخاصة التى خرّج بها الآيات الواردة عنهما فى سورة الكهف ، أنه يستعمل الاسمين رمزاً لصاحبى نوعين من العلم : العلم الظاهر الذى يأتى به الأنبياء إلى أممهم وهو علم الشرائع. والعلم الباطن الذى يعلمه الأولياء وهو علم الحقيقة . يقول القاشانى (شرح الفصوص ص ٤١٢) : « اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ، ومقامه مقام الروح ، وله الولاية والغيب وأسرار القدر ، وعلوم الهوية والأنية والعلوم اللدنية ... وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع ». فالحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصراً على موسى والخضر ، ولكنه موازنة بين مطلق رسول ومطلق ولى . وقد أعتبر الصوفية دائماً ، كما تدل على ذلك عبارة القاشانى ، تلك الشخصية الأسطورية الغريبة التى يسمونها « الخضر » من أقطابهم، ونظروا إليه نظرة خاصة من ناحية علمه اللدنى الباطن ، لأنهم اعتبروه المقصود « بالعبد الصالح » الذى قال الله فيه « وعلّمناه من لدنّا علماً » . وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربى يعد كل نبى وكل رسول ولياً ، لأن الولاية عنصر مشترك بين الثلاثة جميعاً : أى أن كل نبى وكل رسول له مرتبة الولاية أوّلاً ، ثم يضاف إليها مرتبة النبوة إذا كان نبياً ومرتبة الرسالة إذا كان رسولاً . ولكن الفرق بين الولى والرسول أو النبى أن الولى يعلم العلم الباطن ويدرك أنه يعلمه ، فى حين أن النبى والرسول يعلمانه ولكنهما لا يدركان أنهما يعلمانه . وهناك فرق آخر، وهو أن الرسول يعلم علم الظاهر

الخاص بشرعه الذى أُرسل به ، وهذا لا يعلمه الولى. ومن هنا كان من واجب الولى أن يتبع رسول وقته فيما يأتى به شرعه من الأحكام ، وإن كان يفهمها على النحو الذى يقتضيه علمه الباطن . أما أن الرسول يعلم العلم الباطن ، فدليله أنه معصوم من الخطأ ، لأن الله يوجِّه أفعاله حيث يشاء لحكمة عنده مهما كان مظهر هذه الأفعال. ولهذا نبَّه الخضر موسى إلى باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التى يدل ظاهرها على الهلاك دون باطنها . ثم شرح له الحكمة فى كل منها ليظهر له مقامه فى الولاية ، وليبين له الفرق بين العلم الذوق الباطن، وعلم الظاهر .

والسر فى أن الرسول يعمد دائماً إلى لسان الظاهر ولا يدرك غيره ، أنه مكلَّف بتبليغ رسالته إلى قوم فيهم الخاصة والعامة . وكلاهما يفهم لسان الظاهر ، وإن انفرد الخاصة بأنهم يفهمون ما يفهمه العامة وزيادة . فخوفاً من أن تتبلبل أفكار العامة وتزل أقدامهم إذا هم عدلوا عن الظاهر وخاضوا فى أسرار باطن الشرع ، خوطبوا بهذه الطريقة الخاصة ولم يكلَّفوا فوق ما يطيقون . أما الخاصة من أهل الأذواق فيغوصون ، كما يقول ، على درر الحكم ويعرفون مراد الله الحقيقى من الأحكام .

هذه لاشك نغمة إسماعيلية دخلت التصوف منذ بدأ الصوفية يبحثون فى الشريعة والحقيقة والطريقة ، وهو موضوع يعقد له القشيرى فصلاً خاصاً فى رسالته[1] . وعن هذا الطريق وصل الصوفية إلى نتائج كان لها أكبر الأثر فى تشكيل مذهبهم وصبغه بصبغة روحية خاصة ميَّزتهم فى ميدان العقائد عن فرق المتكلمين ، وفى ميدان المعاملات عن الفقهاء .

(١٦) « فوهب لى حكماً » يريد الخلافة ، و « جعلنى من المرسلين » يريد الرسالة » .

يستعمل ابن عربى عادة كلمة « الخليفة » للدلالة على الإنسان الكامل الذى يظهر

---

(١) الرسالة ص ٧٣

فى أعلى درجاته فى صور الأنبياء والرسل والأولياء . وكلٌّ من هؤلاء خليفة الله بمعنى أنه الصورة الجامعة الممثلة للـكمال الإلٰهى فى عالم الظاهر . ولـكنه يفرق بعـد ذلك بين أنواع الخلافة وما يصحبها من وظائف أخرى أو صفات تـكون للإنسان الـكامل. فمن الخلافة الخلافة العامة ، وهى القدر المشترك بين الأنبياء والرسل والأولياء. وكأنه يريد بذلك الولايةَ بالمعنى الذى شرحناه فى التعليق السابق : فإن هؤلاء جميعاً يتفقون فى أنهم يعلمون علم الباطن ، سواء أدركوا هذه الحقيقة أم لم يدركوها ، ويأخذونه عن الخليفة الحقيقى الذى هو أصل علم الباطن ومنبعه،وهو الروح المحمدى أوالحقيقة المحمدية الظاهرة على الدوام فى صور الأنبياء والرسل والاولياء. أما أنهم خلفاء الله، فمعناه أنهم أكمل مجالى الحق بين الخلق . ومن الخلافة خلافة التشريع، وهى خلافة الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس . وهؤلاء يجمعون بين العـلم الباطن الذى هو لهم من حيث كونهم خلفاء وأولياء ، وبين العلم الظاهر الذى هو عـلم الشرائع . ولذلك يسميهم بالخلفاء الرسل . ومن هذا الصنف الأخير من أعطاهم الله صفة الحـكم والمُلك والدفاع عن رسالتهم بالسيف . ومن هؤلاء موسى فى نظر المؤلف ، وإن كان نبى مثل داود أو محمد أحق بهذه الأوصاف من موسى .

أما قوله فى النص « فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية » فإنه لا يمثل على وجه التحقيق نظريته العامة فى الخلافة ، كما شرحها فى الفص الأول على الأقل. فإنه هنالك يعد الإنسان من حيث هو إنسان، والإنسان الـكامل بوجه خاص (ممثلاً فى صورة آدم) خليفة الله فى أرضه . ويستعمل فى مواضع أخرى (الفص السابع عشر مثلاً) كلمة الخلافة مرادفة لـكلمة الولاية بمعناها الواسع الذى شرحناه .

(١٧) « وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلٰهية فلم يكن عن جهل وإنما كان عن اختبار » .

سأل فرعون موسى فى معرض المحاجة والجدل فقال « وما رب العالمين » (الشعراء

آية ٢٣) . والسؤال « بما » سؤال عن الماهية ، فكأنه بذلك أراد أن يظهر موسى أمام قومه بمظهر العجز : لأن السؤال عن الماهية الإلٰهية لا جواب له كما سيتضح فيما بعد . ولم تخف على فرعون الحقيقة : أى أنه لم يكن يجهل أن الله لا يُسْأل عن ماهيته لأنه لا يمكن وضع تعريف له . ولكنه أراد إحراج موسى واختباره لمعرفة صدق دعواه . لذلك سأل هذا السؤال ، وهو سؤال إيهام ، ليظهر للحاضرين من قومه ما انطوت عليه نفسه من إيراد مثل هذا السؤال ، أعنى إظهار عجز موسى . والسؤال الذى سأله فرعون محتمل إجابتين : الأولى أن يقول موسى إن الماهية الإلٰهية لا تُعْرَف؛ والثانية أن يقول كما قال « رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » . وفى كلتا الحالتين يستطيع فرعون أن يظهر لقومه أن موسى لم يجب ، فيكون فى ذلك انتصاره عليه . هذه هى خلاصة المسألة كما يبسطها المؤلف . ومراده منها أن يظهر أن الحقيقة الإلٰهية بسيطة لا تقبل التعريف ، وأن كل ما يقبل التعريف مركب من الجنس والفصل ، كما نقول فى « الإنسان » إنه «الحيوان الناطق»، فندخله فى جنسه القريب — الحيوان — ونميزه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه فى ذلك الجنس بأن نضيف إلى الجنس الفصلَ النوعى الذى هو «الناطق». والحقيقة الإلٰهية لا جنس لها ، إذ لا يشترك معها غيرها فى حقيقتها ، وإذن فلا تعريف لها . فلم يبق إلا أن يعرَّف الحق بمثل ما عرَّفه به موسى : أى بإظهار لوازمه البيِّنة وهى العالم . ولذلك قال : « رب السموات والأرض وما بينهما » ، أى الظاهر أثره فى السموات — وهى كل ما علا — والأرض ، وهى كل ما سفل ، وما بينهما: أى ما كان وسطاً بين العلو والسفل وهو عالم المثال . وبذلك حصر جميع الموجودات الروحية والمادية . وقال فيما بعد « رب المشرق والمغرب وما بينهما » للدلالة على ماظهر وما بطن من أنواع الوجود. فلم تكن إجابة موسى إجابة عن ماهية الذات الإلٰهية ، بل عن هذه الذات من حيث ماظهرت به، أو ظهرت فيه، من صور العالم . ولم يأت موسى ببيان لحقيقة الحق على نحو

مايتوقع أهل النظر والمنطق ، وإنما أبان هـذه الحقيقة على نحو ما يفهمه أهل الحق . والسؤال عن الماهية سؤال عن الحقيقة ، وليس من اللازم أن من لا تخضع ماهيته لتعريف أهل النظر يكون لا حقيقة له .

(١٨) « فقال رب المشرق والمغرب ، فجاء بما يظهر ويستر ، وهو الظاهر والباطن . وما بينهما : وهو قوله « بكل شيء عليم » . « إن كنتم تعقلون » .

مزج آيتين مختلفتين وفسر إحداهما بالأخرى تفسيراً لا يبرره إلا حرصه على استخراج فكرة وحدة الوجود من القرآن مهما يكن الثمن . والآية الأولى هى الواردة فى رد موسى على سؤال فرعون عن الماهية الإلهية ونصها « رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ».والثانية هى قوله تعالى «وهو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » . والمراد بالمشرق فى نظر ابن عربى كل ما ظهر من الوجود ، وبالمغرب كل ما خفى ، وبما بينهما ، ما هو بين الخفاء والظهور . فكما قال فى الآية السابقة إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » بمعنى أنه الظاهر فى صور جميع مراتب الوجود عاليها وسافلها ، قال هنا إنه «رب المشرق والمغرب وما بينهما»: أى الظاهر فى صور الوجود ظاهرها وخفيها . وقد قال فى الأولى «إن كنتم موقنين» أى أصحاب علم يقينى ، وهو الذى يسميه علم الكشف والوجود - وقال فى الثانية « إن كنتم تعقلون » أى أصحاب عقل وتقييد (لأنه يفهم العقل من عَقَلَ بمعنى قيَّد). فكأن الآية الأولى تعطى إطلاق الحق، وهو مايقول به أهل الكشف . والثانية تعطى تقييده ، وهو مايقول به أهل العقل . ولكنى لا أرى فرقاً بين الآيتين من حيث دلالتهما على الإطلاق والتقييد ، فكلتاهما تصلح لما تصلح له الأخرى. أما الفرق الحقيقى فبين أن يقال إن ذات الحق منزهة عن كل تعريف وكل تحديد ، وفى هذا معنى الإطلاق ، وأن يقال إنه رب السموات والأرض ، أو رب المشرق والمغرب بمعنى أنه الظاهر فى السموات والأرض وفى المشرق والمغرب،وفى هذا معنى التحديد.

أما قوله « وهو قوله بكل شيء عليم » فمعناه أن قوله « رب المشرق والمغرب وما بينهما » يشبه قوله «وهو بكل شيء عليم» : لأن علمه محيط بكل شيء،والشيء يشمل الظاهر والباطن من الموجودات ، وهو ما أشار إليه بالمشرق والمغرب .

أما « أهل الكشف والوجود » فهم العارفون أهل الذوق . وقد سماهم أهل وجود إما بمعنى أنهم يعرفون الوجود الظاهر الذى هو العالم الخارجى إلى جانب ما يكشف لهم من أسرار الغيب . فهم أهل كشف ووجود أى أهل معرفة ذوقية بحقائق الأشياء ، وأهل علم بالعالم الظاهر . وإما أن يكون معنى الوجود « وجود الحق » أى معرفته . فهم أهل كشف ووجود أى فيهم القوة على كشف الحقائق ومعرفة الله . وللصوفية « حال » يسمونها « الوجود » ، وهى حال تعقب حال الوجد : ففى الوجد يكون الصوفى فانياً عن نفسه ، وفى « الوجود » يكون فى حالة بقاء مع ربه ، أى حالة شعور بالحق لا يفرق فيه بين ذاته المدرِكة والموضوع المدرَك. وفى هذه الحال يقول الصوفى إنه وَجَدَ الحق[1]،وهى الحال التى يسمونها حال الصحو بعد المحو، وفيها يقول ابن الفارض :

ففى الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها ‏ ‏ ‏ ‏ وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

(١٩) « فلما جعل موسى المسئول عنه عَيْنَ العالم . . . إلى قوله بما يقبله الموقن والعاقل خاصة » .

لعل هذا الجزء من الفص أصعب ما فيه ، لا من حيث موضوعه ، فإنه لم يخرج عن دائرة وحدة الوجود التى يشرحها على لسان موسى تارة ولسان فرعون تارة أخرى، بل من حيث الطريقة الملتوية التى يلجأ إليها فى تفسير الآيات القرآنية والتعليق عليها ليخرج من كل ذلك بفكرته كاملة غير منقوصة فى وحدة الوجود ، مع المحافظة فى الشكل على مسرح القصة القرآنية وما دار فيها من حديث بين موسى وفرعون .

(١) راجع الرسالة القشيرية فى معنى الوجود ص ٣٤

فسّر قول موسى لفرعون إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » تفسيراً يتفق مع فكرته فى وحدة الوجود كما أسلفنا ، لأنه أولها بمعنى أن الله هو الظاهر فى صورة ما فى السموات والأرض وما بينهما : أى بصورة العالم . ومهد بذلك لتفسير دعوى فرعون الألوهية، ولكل ماجرى بينهما بعد ذلك من حديث. قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين » ، فيسلم ابن عربى بادعاء فرعون الألوهية . وكيف لا يكون فرعون إلهاً وهو جزء من العالم الذى قال إنه صورة الله ؟ إن فرعون وغيره من المحدثات صور الحق فى الوجود الظاهرى. ولصورة فرعون مرتبة أعلى من مرتبة صورة موسى فى ذلك المقام الخاص الذى كانا يتحدثان فيه، لأنه أُعْطِىَ الحكم والمُلك والتصرف فيمن دونه من الناس الذين قلّت مراتبهم عن مرتبته . فالعين واحدة فى الجميع ولكنها متكثرة بالمراتب . ومرتبة فرعون أعلى من غيرها ، ولذلك قال « أنا ربكم الأعلى » .

قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين » . وظاهر هذه الآية يعطى معنى الوعيد ، ولكن ابن عربى يقلب معنى الآية رأساً على عقب فيقول إن « السين » فى مسجونين من حروف الزوائد ، ومعنى « لأجعلنك من المسجونين» لأسترنك: لأن لسان الباطن فى نظره يقتضى أن يُقْرأ القرآن هكذا . فبعد حذف السين لا يبقى إلا مادة الجيم والنون التى معناها الستر والإخفاء . وبهذا انقلب وعيد فرعون لموسى وعداً ، وتهديده له بالسجن حماية ووقاية، جزاءاً لموسى على ما مهد به لفرعون من ادعاء الألوهية .

ويجدر بى أن أقتبس هنا كلام القاشانى فى شرح هذه الفقرة لأهميته . قال : « المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالياً من غلاة الموحدة، عالياً من المسرفين فى دعواه ، من جملة مَن قال عليه السلام عنه « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى » : أى وقف على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء إنيّته وموته

الحقيق فى الله . وهو يدعى الإلهية بتعينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمى لا الشهودى الذوقى . وهو يعلم لسان الإشارة . فلما علم أن موسى موحِّد ناطق بالحق افترص فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود ... فرتبة الحق الظاهر فى صورة فرعون له التحكم فى ذلك المجلس [مجلس فرعون وموسى] على الرتبة الموسوية. فأيَّده جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال » (شرح القاشانى على الفصوص ص ٤١٧) .

قال الله تعالى فى حق قوم فرعون « فاستخف فرعون قومه فأطاعوه، إنهم كانوا قوماً فاسقين » (الزخرف آية ٥٤) . يقول ابن عربى « فاسقين » أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فى العقل . ومعنى هذا أن فسق قوم فرعون إنما كان فى خروجهم عما يحكم به العقل الصحيح . والعقل الصحيح ينكر مقالة فرعون فى ادعائه الألوهية ، إذ العقل يتبع لسان الظاهر ولا يعرف غيره. ودعوى فرعون الألوهية غير مقبولة فى نظر العقل وإن كانت مقبولة فى نظر الكشف والذوق الصوفى ، فإن للعقل حداً يقف عنده يتجاوزه أصحاب الكشف واليقين . وهذا التجاوز هو الخروج الذى فسر به الفسوق . فمن قوم فرعون من كان من الموقنين أهل الكشف والذوق ـ وهم الفاسقون بالمعنى الذى شرحناه ـ ومنهم العاقلون أهل العقل والنظر : ولهذا جاء موسى فى جوابه عن سؤال فرعون بما يقبله الموقن والعاقل .

(٢٠) « فألقى عصاه وهى صورة ما عصى به فرعون موسى . . . إلى قوله فظهر الحكم هنا عيناً متميزة فى جوهر واحد » .

ليست عصا موسى إلا صورة ورمزاً لعصيان فرعون وامتناعه عن أن يجيب دعوة موسى . أما انقلابها « حية » فهو أيضا رمز لانقلاب عصيان فرعون طاعة. فكأن نفس فرعون العاصية الأمارة بالسوء قد انقلبت إلى نفس طيعة مطمئنة ، لأنها

انقلبت حية ، والحية من الحياة ، والحياة هنا حياة العلم والعرفان . وكما أن الله تعالى يقول : « يبدل الله سيئاتهم حسنات » ، أى يورد الحكم بالحسن والسوء على الفعل الواحد ـ لأن الفعل فى ذاته لا يوصف بالحسن ولا بالقبح ـ وإنما تختلف أحكامنا عليه ـ كذلك قلبُ معصية فرعون طاعة . أى أورد اسم المعصية على فرعون من وجه ، واسم الطاعة عليه من وجه آخر . وهو هو لم يتغير . وكذلك قلب عصا موسى حية فى اللسان الرمزى ، أى سماها عصا فى صورة ، وحيةً فى صورة أخرى . وجوهرها واحد لم يتغير إلا فى الحكم .

وخلاصة القول أن فرعون لم يعص موسى إلا فى الصورة ، بل لم يكن عصيانه إلا عين الطاعة : لأن العصيان والطاعة مظهران لحقيقة واحدة ، كما أن عصا موسى وحيته لم يكونا إلا مظهرين وصورتين لجوهر واحد . فلم يختلف عصيان فرعون عن الطاعة الحقيقية إلا بمقدار ما اختلفت عصا موسى عن الحية التى تحولت تلك العصا إليها . والحقيقة أنه ليس هناك تحول ولا انقلاب وإنما هو تغير فى الصور .

والظاهر أن القاشانى (ص ٤١٩) يفهم كلمة « الحكم » فى النص بمعنى الأمر والنهى . فكأنه يريد أن يقول إن الله أمر عصا موسى أن تكون عصاً فكانت ، ثم أمرها أن تنقلب حية فانقلبت حية ، وهى جوهر واحد فى كلتا الحالتين لم يتغير . أما الذى شاهده قوم فرعون فى الخارج فهو حكم الله . وبهذا فهم قول المؤلف « فظهر الحكم هنا عينا متميزة فى جوهر واحد » . ولكنى فهمت « الحكم » فى هذه الفقرة بمعنى الوصف الذى نورده على الأشياء . فنحن الذين سمينا عصا موسى عصا فى صورتها الأولى ، وسميناها حية فى صورتها الثانية ، وهى جوهر واحد لم يتغير . وكذلك نسمى الكثرة الوجودية فى الكائنات كلاً منها باسمه الخاص مع أنها فى الحقيقة جوهر واحد.

(٢١) « فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها . . . إلى قوله سوى أعيان الموجودات » .

تكلم عن الأسباب فى معرض كلامه عن أعمال فرعون من صلبه الناس وتقطيعه أيديهم وأرجلهم . ورأيه أن الذى فعل كل هذا إنما هو الحق الظاهر بصورة فرعون، لأن الحق هو الفاعل على الحقيقة فى صورة كل ما له فعل ، إذ هو القائل عن نفسه : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (الأنفال آية ١٧) . وهذا يثبت فى نظر أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربى ، أن الحق هو الفاعل لكل شىء فى صورة كل شىء . فإذا نسبنا الأفعال إلى الصور الوجودية التى هى أعيان الممكنات سميناها أسباباً ، وإذا نسبناها إلى الفاعل الحقيقى الذى هو الحق لم نتكلم عن الأسباب . فالمراد بالأسباب هنا العلل الجزئية التى تحدث أثرها بين موجود وموجود فى داخل الوجود الكلى العام . أما ذلك « الكل » فلا سبب له ، أى لا علة لوجوده .

ولا سبيل لتعطيل الأسباب لأنها من مقتضيات العلم الإلٰهى القديم ، أى من مقتضيات أعيان الأشياء الثابتة فى العلم الإلهى الأزلى ، لأن كل ما يظهر فى الوجود يتعين على النحو الذى كان عليه فى الثبوت . تلك كلمات الله التى لا تتبدل ، وكلمات الله هى أعيان الموجودات الثابتة . وهنا يصرح ابن عربى بقدم العالم تصريحاً لا يقل عن تصريح فلاسفة المشائين ، وإن كان يختلف عنهم فى تفسير العلاقة بين الحق والخلق. فأعيان الموجودات فى مذهبه قديمة من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها . ويمثل لذلك بمجئ ضيف فى وقت معين ، فإننا نقول « حدث عندنا اليوم ضيف » ، ولا يلزم من حدوثه أنه لم يكن له وجود من قبل . وكذلك يمثل بما ذكره الله تعالى فى « إتيان كلامه » إلى الناس مع أن كلامه قديم . قال تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (الأنبياء آية ٢)، وقال : « وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » (الشعراء آية ٤) . هذه كلها أمثلة يسوقها ليفسر بها ما يقصده من معنى الحدوث . فالعالم قديم لأن له عيناً ثابتة فى الأزل ، بل هو قديم قدم الذات الإلٰهية الظاهرة فى صوره ؛

وحادث لتجدد هذه الصور واختلافها عليه ، بل هو كلّ آن فى خلق جديد..

ويجب أن نلاحظ الفرق بين ما يقوله أهل السنة والجماعة من وجود الأشياء أزلاً فى العلم الإلٰهى القديم وثبوتها فى أم الكتاب أو فى اللوح المحفوظ ، وبين مايقوله أصحاب وحدة الوجود من وجود الأشياء فى أعيانها الثابتة القديمة التى هى فى الحقيقة عين الذات الإلهية . وقول هؤلاء الأخيرين يعتمد على نظريتهم فى أن المعدوم (الذى ليس له وجود خارجى) شىء ثابت فى العدم ، وهو رأى يشاركهم فيه كثير من المعتزلة والرافضة .

(٢٢) « ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن ... ... وأعنى من المحتضرين » .

لما فرغ من الكلام عن فرعون وأثبت بطريقته الخاصة أنه مات مؤمناً ، جره ذلك إلى الخوض فى الموت على الإيمان أو الكفر إطلاقا . وقد فرق بين نوعين من الناس : من يموتون ميتة احتضار ، ومن يموتون ميتة فجاءة أو غفلة. والأولون يموتون على الإيمان ، ومنهم فرعون ــ لأن المحتضر يكشف له عن حقيقة الأمر ويعلم ما أعد له من مكان فى الجنة أو فى النار ، ويعلم جميع أحوال الآخرة (بالمعنى الخاص الذى يعطيه ابن عربى للجنة والنار والدار الآخرة) . ولا بد من إيمانه لأنه لا يمكن أن يبقى على الكفر والضلال بعد أن انكشف عنه الغطاء واحتد البصر . قال تعالى : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (سورة ق آية ٢٢) . فلا يقبض المحتضر إلا على ما كان عليه من الإيمان كما يقول الحديث «ويحشر على ماعليه مات». يقول المؤلف « كان » كلمة وجودية تدل على ثبوت الخبر للاسم ووجوده لافى زمان خاص ، ولا تدل على الزمان إلا بقرائن الأحوال . فإذا قال الشيخ كنت صبياً ، أو قال الفقير كنت غنياً ، دلت على الزمان الماضى . أما إذا قال الله تعالى : « وكان الله غفوراً رحيماً » ، فمعناه حصول نسبة الغفران والرحمة إلى الله. فقوله يقبض على ما كان

عليه معناه ويقبض على ما هو عليه : أى على الحال التى هو عليها قبل موته مباشرة . وبذلك يفرق بين الكافر المحتضر والكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة ، ويعد فرعون من النوع الأول .

(٢٣) « وأما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلأنها كانت بغية موسى ».

طلب موسى النار فظهر له الحق فى صورتها التى أشار إليها فى قوله لأهله : « امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى » (طه آية ١٠) . وقد تجلى له الحق فى صورة النار لأنها عين مطلوبه أولا ، ولأن النار رمز القهر والمحبة ثانياً. أما أنها رمز القهر فلأنها تفنى كل ما اتصل بها وتحوله إلى طبيعتها. وكذلك الحق يفنى فيه كل ما اتصل به ، أى كل من تحقق من وحدته الذاتية به . أما أنها رمز المحبة فلأنها مصدر النور المحبوب لذاته .

ولكن شهود موسى للحق فى صورة النار لم يكن شهوداً كاملا ، لأن الحق كلمه فى ذلك المقام بقوله : « إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى » (طه آية ١٢) ، ومقام المكالمة يقتضى الاثنينية ، أما مقام الشهود الحقيقى فيقتضى فناء الشاهدِ فى المشاهَدِ ، وهو المشار إليه بقوله تعالى : « قال رب أرنى أنظر إليك ، قال لن ترانى . . . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » . (الأعراف آية ١٤٢) .

وليس موسى وحده هو الذى تجلى له الحق فى صورة مطلوبة ، فإن الحق يتجلى لكل منا فى صورة ما يحب ، وصورة الحب هى صورة الاعتقاد كما ذكرنا (التعليقات ٥ ، ٦ و ٧ على الفص الهارونى ، والتعليق ١٢ على الفص الموسوى). فهو يتجلى فى صور الاعتقاد ويعبد فيها ، أو يحب فيها ، لأن الحب هو أساس العبادة والمطلوب لذاته عند الجميع .

الفصل السادس والعشرون

---

(١) خالد بن سنان .

هو خالد بن سنان بن غيث العبسي من أهل زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ، أو ممن عاش قبل زمن عيسى على بعض الأقوال . والمعروف عنه أنه كان يقول بالتوحيد قبل البعثة المحمدية ، ناهجاً منهج الملة الحنفية . وقد عده كثير من المسلمين، ومنهم ابن عربي، من الأنبياء ، استناداً فيما يظهر على مايروى من أن ابنته أو إحدى بنات ذريته جاءت إلى الرسول فقال لها : «مرحباً يا بنت نبي أضاعه قومه». ويقال إنها لما أتت إلى النبي سمعته يقرأ : « قل هو الله أحد » فقالت قد كان أبي يقرأ هذا .

ويظهر أن سبب شهرة خالد بين العرب ما حكوا من أن ناراً عظيمة ظهرت فى بلاد عَبْس فى الجاهلية تعرف بنار الحَرَّتين وهى التى قال فيها الشاعر :

ونار الحرتين لها زفير   يصم لهوله الرجل السميع

وكانت تظهر ساطعة بالليل ، فإذا كان النهار ارتفع منها دخان عظيم ، وربما بدر منها عنق فأحرق من مر بها . ففزع العبسيون إلى خالد بن سنان ، وكانوا يقصدونه فى الملمات فأخمدها . قالوا إنه أخذ من كل بطن من بنى عبس رجلا ، وخرج بهم نحو النار ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها ، وقد خرج منها عنق كأنه عنق بعير ، فجعل يضرب العنق بدرته ويقول بدا بدا حتى رجع ، وجعل يتبعه والقوم يتبعونه كأنه ثعبان ينحاك فى حجارة الحوة ، حتى انتهى إلى غار فانساب فيه فدخل خالد خلفه فقال ابن عم له يقال له عروة بن شبة: « لا أرى خالداً يخرج إليكم ». ولكنه خرج

سالماً ويداه على رأسه من الألم الذى أصابه من صياح القوم به . فقال لهم « ضيعتمونى وأضعتم قولى وعهدى » لأنه كان عاهدهم ألاّ يصيحوا به وهو فى المغارة . ثم أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما ، فإذا أتى قطيع من الغنم يقدمه حمار أبتر وحاذى قبره ووقف ، نبشوا عليه قبره ، فإنه يقوم ويخبرهم بجلية الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية ، فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل . فلما مات وحدث ماأخبرهم به من قدوم قطيع الغنم، همّ مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه، فأبى أكابرهم وقالوا يكون ذلك عاراً علينا عند العرب ، فيقال فينا أولاد المنبوش ، فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك ، فضيعوا وصيته وأضاعوه (١) .

هذا ما نعرفه من قصة خالد بن سنان نبى العرب قبل الإسـلام ، وقد ذكره ابن عربى فى هـذا الفص ممثلا للنبوة البرزخية ، وهى الإخبار بأحوال الآخرة فى البرزخ . وقد كان هـذا قصد خالد عند ما سأل أهله أن ينبشوا عليه قبره ليخرج إليهم ، فيخبرهم أن أمر الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم ، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جميعاً . ولـكنه ضيعه قومه لأنهم لم ينبشوا قبره كما طلب ولم يبلغوه مراده . وليس فى الفص غير هذا يستحق التعليق .

---

(١) راجع شرح القـاشانى على الفصوص ص ٤٢٦ . قارن بلوغ الأرب للألوسى ج ١ ص ١٧٦ و ج ٢ ص ١٦٤ وما بعدها

الفص السابع والعشرون

(١) « الكلمة المحمدية » .

شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد عليه السلام ، أو بعبارة أدق بأزلية « النور المحمدى » . وهو قول ظهر بين الشيعة أولا ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به ، واستند الكل فى دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع . من ذلك أن النبي (ﷺ) قال : « أنا أول الناس فى الخلق » ومنها : « أول ما خلق الله نورى » ، ومنها : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وغير ذلك من الأحاديث التى استنتجوا منها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبي المرسل ؛ وأن هذا الوجود قديم غير حادث، وعبروا عنه بالنور المحمدى . وقد أفاضت الشيعة فى وصف هذا النور المحمدى، فقالوا إنه ينتقل فى الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم النبيين محمد عليه السلام . وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجد له صدى فى الغنوصية المسيحية . يقول الأب كليمنت الإسكندرى: « ليس فى الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحل فيه روح القدس، والذى يظهر منذ الأزل فى كل زمان بصورة جديدة . »

نجد لكل هذا الكلام نظيراً فى كتب ابن عربى فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى . فهو لا يقصد بالكلمة المحمدية فى هذا الفص محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى يعتبرها أكمل مجلى خَلْقِيٍّ ظهر فيه الحق،

بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التى هى أرباب له ، فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذى هو «الله». ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعين الأول الذى تعينت به الذات الأحدية ، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المنزّهة فى نفسها عن كل تعين وكل صفة واسم ورسم .

ولهذه الحقيقة المحمدية التى هى أول التعينات — وإن شئت فقل أول المخلوقات — وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربى . فهى من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هى النور الذى خلقه الله قبل كل شىء وخلق منه كل شىء . أو هى العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه فى حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزّل الإلهى فى صور الوجود . فلما انكشفت له حقيقة ذاته وكمالاتها ، وما فيها من أعيان الممكنات التى لا تحصى ، أحب إظهار كمالاته فى صور تكون له بمثابة المرايا التى يرى فيها نفسه ، فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا .

ومن ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان، يعتبرها ابن عربى صورة كاملة للإنسان الكامل الذى يجمع فى نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقى ، والحقيقة الإنسانية . ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ، ومنبعه ، وقطب الأقطاب[1] .

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى مقالتى « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ ص ٤٣ — ٧٥ .

قارن كذلك الفص الشيثى للمؤلف، وطاسين السراج من كتاب الطواسين للحسين ابن منصور الحلاج .

فى هذا الوصف الإجمالى لما يسميه ابن عربى «الكلمة المحمدية» ، أو الحقيقة المحمدية، عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحيةواليهودية، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة . مزج بجميع تلك العناصر على طريقته الخاصة ، فضيع بذلك معالم الأصول التى أخذ عنها ، وخرج على العالم بنظرية فى طبيعة الحقيقة المحمدية ، لا تقل فى خطرها وأهميتها فى تاريخ الأديان عن النظريات التى وضعها المسيحيون فى طبيعة المسيح ، أو النظريات اليهودية أو الرواقية ، أو اليونانية التى تأثرت بها النظرية المسيحية .

هذا هو ما يقصده ابن عربى بالكلمة المحمدية ، وهى شىء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبى محمد ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأى نبى من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولى من الأولياء . فالكلمة المحمدية إذن شىء ميتافيزيقى محض خارج عن حدود الزمان والمكان . أو قل إن شئت هى الحق ذاته ظاهراً لنفسه فى أول تعين من تعيناته فى صورة العقل الحاوى لكل شىء ، المتجلى فى كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية ، ومن هنا كانت فردية الحكمة المحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان الفص . وقد وردت تسمية هذه الحكمة بالحكمة الكلية أيضاً فى بعض النسخ ، وليس لها معنى إلا ما ذكرنا .

(٢) « ولهذا بدئ به الأمر وختم » .

يدل كلام المؤلف الآتى بعد ذلك مباشرة على أن المراد بكلمة « الأمر » هنا أمر الرسالة ، لأنه يقول: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين . ولكن الأولى أن نفهم من قوله « كنت نبياً وآدم بين المـــاء والطين » الإشارة إلى أسبقية وجود آدم ، لا من حيث نبوته ، بل من حيث مطلق وجوده . أى أن المراد الإشارة إلى أن الروح المحمدى أول موجود . وبذلك يكون معنى قوله

بدىء به الأمر وختم ، بدىء به أمر الوجود وختم به أمر الرسالة .

هـذا ، وقد شاع بين جمهور الصوفية الاستدلال بالحديث : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » على أزلية محمد (الحقيقة المحمدية) ، ولكن الغزالى يخالفهم فى ذلك قائلا إن المراد من الحديث النص على أن النبى عليه السلام قد قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أى مخلوق آخر . وتفسير الغزالى لا يبين جهة الاختصاص فى حالة النبى عليه السلام ، لأن كل نبى آخر قد قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل خلق آدم .

(٣) « وأول الأفراد الثَّلاَثَةُ ... ... إلى قوله والدليل دليل لنفسه »

أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد، لأن الواحد عندهم ليس بعدد وإنما هو أصل الأعداد . وما زاد على الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرع عنها ، كالخمسة المتفرعة عن الثلاثة بإضافة جزئين منها إلا نفسها، والتسعة المتفرعة عن الثلاثة بضربها فى نفسها وهكذا . وعلى أساس هذه الفكرة العددية بنى ابن عربى فكرة ميتافيزيقية موازية لها ، لا فيما يذكره عن «محمد» باعتباره مظهراً للاسم الإلهى « الفرد » ، بل فى كل ما يقوله عن عملية الخلق التى يرجعها إلى الفردية الثلاثة . فأول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، لأن التعين كان فى صورة العلم حيث العلم والعالِم والمعلوم حقيقة واحدة . وقد كان هـذا التعين الأول تعيناً حُبيًّا أيضاً ، حيث الحب والمحب والمحبوب حقيقة واحدة ، وإلى هذا أشار ابن عربى فى قوله :

تثلث محبوبى وقد كان واحداً   كما صيروا الأقنام بالذات أقنما(١)

وأول حضرة إلهية ظهر عنها العالم ثلاثية أيضاً ، لأنها حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات ، وهى التى تسمى فى اصطلاح القوم «حقيقة الحقائق» و «البرزخ الجامع» وغير ذلك من الأسماء . وعملية الخلق أيضاً ثلاثية ، لأنها تقتضى

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ هـ ص ٤٢ . قارن الفتوحات جـ ٣ ص ١٧١ .

وجود الذات الإلهية والإرادة وقول كن . قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »[1] . وهذا يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق لكي يتم خلقه ، لأنه يقتضي شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر .

هكذا ينظر ابن عربي إلى التثليث ، ويعتبره المحور الذي تدور حوله رحى الوجود، والأساس الذي ينبني عليه الخلق والإنتاج أياً كان نوعه ؛ أي سواء أكان في العالم المادي أم في العالم الروحي أم في عالم المعاني . ولذلك ذكر الدليل المنطقي ـ وهو القياس ـ وقال إنه ينتج لأنه ثلاثي التركيب ، فإنه لا بد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط ، وثلاث قضايا هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة . ولما كان الدليل ثلاثي التركيب ، وكانت دلالته على مدلوله ذاتية مباشرةً من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه ، وهو المراد بقوله : « والدليل دليل لنفسه » ، شَبَّه الحقيقة المحمدية المثلثة الأركان ، من حيث دلالتها على ربها ، بالدليل المنطقي المثلث الأركان ، من حيث دلالته على مدلوله . والحقيقة المحمدية أول دليل على ربها ، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية، الظاهرة في الجنس البشري ، بل في العالم أجمع . وإذا كان كل موجود دليلا على ربه من حيث هو مظهر خارجي تتجلى فيه كمالات ربه، فمحمد أول دليل على ربه ، لأنه الصورة الجامعة التي تتجلى فيها كل هذه الكمالات . قال تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » (البقرة آية ٣٠) : ومعنى علمه الأسماء كلها في عرف ابن عربي أظهر فيه معاني الأسماء الإلهية كلها . أما محمد (الحقيقة المحمدية) فقد أعطى حقائق تلك الأسماء ، وهي التي يشير إليها ابن عربي بجوامع الكلم . فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر

---

(١) راجع الفص ١٢ ، التعليق الثالث .

المتعين بالوجود الخارجى فى صور أفراده ، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين فى العالم المعقول .

وقد اختلف شراح الفصوص فى تفسير قوله : «والدليل دليل لنفسه» . فيقول القيصرى (ص ٢٩٣) « اللام فى الدليل للعهد ، أى هذا الدليل الذى هو الروح المحمدى هو دليل على نفسه فى الحقيقة ، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتعين . فلا غير ليكون الدليل دليلا له» : أى أن الحقيقة المحمدية ليست دليلا على ربها، بل هى دليل على نفسها ، لأنها هى والحق حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار . ويذهب«بالى» إلى أن اللام فى كلة «الدليل» للاستغراق لا للعهد ، أى فكل فرد من أفراد الدليل أو نوع من أنواعه دليل على الرب من حيث هو دليل على النفس . وبهذا نفهم معنى الحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه» (بالى ص٤٢٠-٤٢١). أما «جامى» فيفسرها بقوله «والدليل - أى دليل كان - فإنما هو دليل لنفسه، أى دلالته على مدلوله ذاتية لا يُحتاج فيها إلى ما سواه ، وكذلك دلالته ﷺ ذاتية لا احتياج له فيها إلى غيره بخلاف سائر الموجودات ». وهذا هو التفسير الذى أخذت به . (راجع شرح جامى على الفصوص ج ٢ ص ٣٣٦)

(٤) « ومعرفة الإنسان بنفسه مقدَّمة على معرفته بربه ... إلى قوله فافهم » .

مقدَّمة معناها متقدمة سابقة على معرفته بربه . وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما ادعوا أنه حديث نبوى ، وهو قوله عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وأكثروا القول فيه والتعليق عليه . أما ابن عربى فيفهم هذا الحديث فهما خاصا يتمشى مع مذهبه فى وحدة الوجود. فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه من حيث إنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه ، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه . بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه ، لأن نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، أو هى المرآة التى يتجلى فيها ربه

فيراه ويدركه . والمراد بالرب هنا الحق المتجلى بالأسماء الإلٰهية فى صور أعيان الممكنات، لا الحق من حيث هو فى ذاته بعيداً عن كل تعين ، وكل نسبة ، أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غنى عن العالمين ، منزه عن كل معرفة وإدراك . أما الحق الذى يعرف ويدرك فهو الحق الظاهر ، وليس الحق الظاهر سوى العالم : ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه . فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر فى نفسه . ولـكن هل يعرف الإنسان نفسه على وجه الحقيقة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، قلنا بإمكان معرفة الإنسان ربه ، وإذا كان بالسلب، لاستحالة معرفة حقيقة النفس وكنهها ، قلنا بامتناع معرفة الله . والسبب فى أن كل موجود يعرف ربه بمقدار ما يعرف من نفسه ، أن لـكل جزء من أجزاء العالم «أصلاً» من الذات الإلٰهية : هذا الأصل هو ربه ، وهو الاسم الإلٰهى الخاص الذى يظهر فيه أثره ، فهو يعرف ربه أى يعرف ذلك الأصل فى نفسه . وهو يعبد ربه ، أى يعبد ذلك الاسم الإلٰهى الخاص المتجلى فى نفسه . وهو دليـل واضح على ربه ، لأنه مجلاه ومظهره .

(٥) « فإنما حُبِّبَ إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه . فأبان بذلك عن الأمر فى نفسه من جانب الحق » .

قال عليه السلام: « حُبِّبَ إلىَّ من دنيا كم ثلاث : النساء والطيب ، وجعلت قرة عينى فى الصلاة » . يستغرق شرح هذا الحديث الجزء الأكبر من الفص ، ويتخذ ابن عربى من مسائله الثلاث : أعنى حب النبى النساء ، والطيب ، والصلاة ، أساساً لـكثير من أمهات المسائل الفلسفية والصوفية التى يعرض لها . وأولى هـذه المسائل مسئلة الحب الإلهى .

لا عجب فى نظر ابن عربى أن أحب النبى النساء ، لأن المرأة جزء من الرجـل ، والأصل يحن إلى فرعه ، والكل يحن إلى جزئه . وليس حب النبى النساء إلا مثالا

جزئياً يوضح مبدأً عاماً يسير عليه الوجود بأسره ، وهو الحب الإلهى الذى هو حنين الحق إلى الخلق . ولكن الفرع يحن إلى أصله أيضاً ، والجزء إلى كله : ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحق ، وإن كان فى الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه فى صورة الخلق المتعين . وسنشرح ذلك فى شىء من التفصيل فيما بعد .

لمسئلة الحب الإلهى ناحيتان : ناحية شوق الحق إلى الخلق ، وناحية شوق الخلق إلى الحق . أما شوق الحق إلى الخلق ، فهو شوق الكل إلى أجزائه (والكل والأجزاء مستعملان هنا على سبيل المجاز) . وقد ظهر فى صورتين : الأولى فى حنين الذات الإلهية إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجى ، ذلك الحنين الذى كان علة الخلق ، وإليه الإشارة فى الحديث القدسى بقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . والصورة الثانية هى حنين الحق المتجلى فى صور الوجود إلى الرجوع إلى نفسه : أى حنين الكل المتعين بصورة الجزء إلى الرجوع إلى الكل العام . وهذا بعينه حنين الخلق إلى الحق ، لأن المشتاق عين المشتاق إليه فى الحقيقة ، وإن كان غيره بالتعين .

قال تعالى يخاطب داود عليه السلام : « يا داود إنى أشد شوقا إليهم » ، أى إلى المشتاقين إليه . فالخلق يشتاق إلى الحق ويلاقيه بأن يعود الجزء إلى كله . ولكنه « لقاء خاص » كما يقول ابن عربى ، لأنه ليس من قبيل لقاء الشيئين المختلفين ، بل من قبيل الشىء الواحد يلاقى نفسه . وإذا كان شوق الحق إلى الخلق علة ظهور الوجود فى صوره الخارجية ، فإن شوق الخلق إلى الحق علة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام . أما أن شوق الحق إلى الخلق أشد من شوقهم إليه ، فذلك لأن الخلق يشتاق إلى الحق من حيثية واحدة : أى من حيث هم صور تحن إلى الرجوع إلى الذات الإلهية المقومة لها . أما الحق فيشتاق إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين ، لأنه من حيث إنه متعين بصورة العبد المشتاق ، يشتاق إلى نفسه ؛ ومن حيث إنه

الأصل، يشتاق إلى نفسه فى مرتبة التقييد التى هى مرتبة العبد .

فالحب موجود على الدوام متبادَل بين الحق والخلق . والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضاً ، لأن الحق دائم الظهور فى صور الخلق ، يدفعه إلى ذلك الحبُّ الكامن فيه نحو ذلك الظهور . والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحبُّ الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل . هذه هى دائرة الوجود ، أولها حب وفراق ، وآخرها حب وتلاق ، ومحور الدائرة «الحق» ومحيطها مالا يحصى عدده من مجالى الوجود : كلٌّ يخرج من المركز ، وكل يرجع إليه .

ولكن للقاء الحق معنى يفهمه كل منا بحسب منزلته واستمداده الروحى . فهو بالنسبة إلى أهل الشهود من المؤمنين لقاء يتحقق فى هذه الدنيا ، لأنهم قوم ماتوا عن إنِّيّاتهم وتعيناتهم فى هذه الدار ، وتجردوا عن طبائعهم وخلعُوا هيئاتهم النفسانية والطبيعية فأحياهم الله بحياته ، وشاهدوا جمال وجهه الباقى فى كل شىء . وهؤلاء لا يشتاقون إلى اللقاء ، لأنهم متحققون به فى عين القرب من الله ، والشوق لا يكون إلا للمحروم البعيد ، حيث الفراق ودوام الحجاب . ولكنهم يشتاقون إلى دوام اللقاء : أى يشتاقون إلى مشاهدة نور الجمال الحق يطلع فى كل لحظة فى صورة جديدة من صور الوجود ، وهو شوق لا ينتهى ، وظمأ لا ينقع . وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطامى فى البيت الآتى المنسوب إليه :

شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفد الشراب وما رويت

أما المحجوبون فهم أبداً مشتاقون إلى لقاء الحق ، وهم لا يصلون إلى بغيتهم إلا بعد ارتفاع حجابهم البدنى، وزوال الغواشى الطبيعية عنهم. وهذا لا يكون إلا بالموت الحقيق : إذ بالموت تنحل الصورة البدنية ويعود الفرع إلى أصله . ولكن الموت موتان : موت طبيعى وهو لجميع الخلق بلا استثناء ، وفيه يلقى العبد ربه برجوع عينه إلى الذات الإلٰهية الواحدة ، كما يعود النهر إلى البحر الذى خرج منه . وموت أهل

الكشف والوجد وهو الفناء الصوفى،وفيه يأتى العبد ربه بتحققه أنه عينه، ومشاهدته إياه فى جميع مجالى الوجود . ويسمى هذا الموتُ الموتَ الإرادى ، وهو مقام الفناء عند الصوفية ، أى فناء الصوفى عن نفسه وكل مايتصل بها مما يقوم حجاباً بينه وبين ربه.

(٦) «فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ... إلى قوله فيما كان به الإنسان إنساناً»

يشرح فى هذه الفقرة الطبيعة المزدوجة للإنسان مستنداً إلى قوله تعالى فى خلق آدم : « فإذا سوَّيته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (سورة الحجر آية ٢٩ ؛ سورة ص آية ٧٢). فلآدم (الجنس البشرى) جسم طبيعى عنصرى مؤلَّف من الأركان الأربعة ، أو من الأخلاط على حد قوله ، لأن الأركان لا تصير أعضاء فى البدن إلا بعد أن تتحوَّل أخلاطًا . وفى الإنسان أيضاً روح يدبر جسمه ، وهو النفس الإلٰهى الذى نفخه الله فى صورة آدم . فالنَّفَس هنا (المعبر عنه بالنفخ) كناية عن الروح الإلٰهى المنفوخ به فى آدم . ولكن النَّفَس الإلٰهى أو الروح الإلٰهى نورانى، فلما نفخ به فى آدم، تحوَّل إلى نار بسبب ما فى الجسم الإنسانى العنصرى من الرطوبة . ولهذا ظهر الروح الإلٰهى فى الإنسان فى صورة النار لا فى صورة النور ، وعنه ظهر فيه الروح الحيوانى الذى من خصائصه الحياة والنمو والحركة والحس الخ . ولكن الروح الإلٰهى له مظهر آخر فى الإنسان وهو النطق ، لأن الإنسان ليس كائناً حيًّا حساساً فحسب ، بل هو كائن ناطق أيضاً .

وخلاصة القول أن حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان حقيقة نورية إلٰهية ، ولكن طبيعته نارية من حيث هو جسم قَبِلَ الروح الإلهى المنفوخ فيه . والطبيعة الأولى خفية باطنة ، وهذا معنى قوله : «فبطن نَفَسُ الحق فيما كان الإنسان به إنساناً» وأما معنى قوله : « فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً » ، فالمراد بالنشأة الطبيعية النشأةُ غير العنصرية كنشأة الأفلاك والملائكة . فلو كان جسم آدم من

هذا النوع لكان روحه نوراً لا ناراً[1] .

(٧) « والصورة أعظم مناسبة ، وأجلها ، وأكملها ، فإنها زوج أى شفعت وجود الحق » .

ذكر فى الفص الأول الحكمة فى خلق آدم ، فقال إن الحق سبحانه لما شاء أن يرى عينه فى كون جامع يحصر فى نفسه جميع معانى الوجود ، ويكون مجلًى شاملاً لكل الأسماء الإلهية ، خلق آدم فكان تلك المرآةَ التى نظر الحق فيها إلى صورته ، والعقلَ الذى أدرك به كمال وجوده . فآدم (الجنس البشرى) هو الخليفة الحق عن الله ، وهو الصورة الإلهية المشار إليها فى الحديث[2] القائل : « خلق الله آدم على صورته » : أعنى على صورة الله . ولصورة أى شىء معنى غير المعنى الذى للشىء نفسه . فإنها فوق كونها تشبه الشىء وتظهر كل ما فيه من كمال أو نقص تؤكد وجوده ، إذ تضيف إلى وجوده الأصلى وجوداً ثانياً . ثم هى من ناحية أخرى تكون لصاحبها بمثابة المرآة التى يرى فيها نفسه ، ورؤية الشىء نَفْسَه فى نفسه ليست كرؤيته نفسه فى شىء يكون له بمثابة المرآة . وكل شىء واحدٌ فى ذاته ، زوج فى صورته ، لأن الصورة تشفع وجوده كما أسلفنا . وكذلك شفعت الصورة الإلهية المسماة « آدم » وجود الحق ، وشفعت المرأة التى هى صورة الرجل وجود الرجل وصيرته زوجاً بعد أن كان فرداً .

(٨) « ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ... إلى قوله إذ لا يكون إلا ذلك »

شرح فى الفقرة السابقة أن الرجل يحب المرأة لأنها جزء منه كما أحب الله الإنسان لأنه صورته ، وأن الرجل فى حبه المرأة إنما يحب فى الحقيقة ربه لتعلق حبه

---

(١) قارن معنى كلمتى طبيعى وطبيعة فى الفص الرابع: التعليق الثامن ، الفص الخامس عشر ، التعليق الثانى .

(٢) يعتبره الصوفية حديثاً وهو عبارة مشهورة واردة فى التوراة .

بربه لا بأى شىء آخر أياً كان ذلك الشىء . وتكلّم فى هذه الفقرة عن الوصلة التى فى المحبة وما يصاحبها من عموم الشهوة وفناء الرجل فى المرأة ووجوب الاغتسال بعد ذلك . وقد استعمل فى الفقرتين لغة الرمز والإشارة فتعقدت بذلك عباراته وصعب اقتناص معانيه . ومن الغريب أن أحداً من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية ولم يحاول صرف الفص عن ظاهره ، مع أنه يكاد يكون من المستحيل فهم النص على ظاهره إلا إذا اتهمنا ابن عربى بمادية شنيعة لا تتفق مع روح مذهبه . والذى أعتقده أنه يستعمل كلمة «المرأة» هنا رمزاً للدلالة على أى موضوع محبوب ، و«الشهوة» رمزاً على الرغبة الملحة فى الحصول على المطلوب ، و«وصلة النكاح» رمزاً على الاتحاد الصوفى ، و«الاغتسال» رمزاً على الطهارة الروحية. وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب ، وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه والتلذذ بقربه ، لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق ، والمتلذذ به على الإطلاق ؛ ولزم ألّا يفنى محب إلا فيه ، وألّا تطلب « وصلة النكاح » إلا به . أما أولئك المحجوبون الذين يقولون بوجود الغير والسوى ، فينظرون إلى المرأة وإلى كل ما هو موضع للذة والشهوة ، على أنها مصادر مستقلة للذاتهم . ولهذا أُمر الإنسان بالاغتسال بعد الجماع ، أى أُمر بتطهير نفسه من كل شوائب الغيرية بعد الجماع البدنى ، لتكون نفسه أكثر قبولاً وأعظم استعداداً للجماع الروحى ، والتحقق بوحدة المحب والمحبوب ، والفناء فى المحبوب الواحد مهما تعددت صوره ومجاليه : ذلك الفناء الذى أشار إليه بعضهم بقوله :

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

ومفتاح الرمزية فى هذه الفقرة قول ابن عربى « فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره » : أى أن الحق يأبى أن يُحَبَّ شىء إلا إذا كان هو عينَ ذلك المحبوب ، كما يأبى أن يعبد شىء إلا إذا كان هو عين ذلك المعبود : أى أنه استأثر بالحب والعبادة لنفسه . وكيف لا يستأثر بهما وما سواه شىء ، وما غيره محبوب ولا

معبود على الحقيقة ؟ أما قوله : «إذ لا يكون إلا ذلك» ، فقد يكون معناه إذ لا يكون إلا الحق مصدراً للذة ومنبعاً للحب ، أو إذ لا يكون للإنسان إلا أن يرجع إلى الحق فى كل شىء يحبه ويفنى فيه فيشاهد الحق فى كل محبوب وكل متلذَّذٍ به .

(٩) « فإذا شاهد الرجل الحق فى المرأة . . . إلى قوله : من حيث هو منفعل خاصة » .

الرجل فاعل والمرأة منفعلة ، إما لأن المرأة مخلوقة من الرجل ، والفرع محل الانفعال والأصل محل الفعل ، أو لأن الأمر كذلك فى حالة المواقعة . والرجل والمرأة صورتان للحق، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضاً . فإذا شاهد الرجل الحقّ فى المرأة من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده فى صورة منفعل ، وإذا شاهده فى نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده فى فاعل . وإذا شاهده فى نفسه من غير نظر إلى ظهور المرأة عنه ، أى شاهده فى نفسه من حيث ظهوره هو عن الحق ، شاهد الحق فى صورة منفعل من غير واسطة . وبذلك يكون المنفعل على نوعين : نوع يظهر عن الحق بلا واسطة ، أو يظهر الله فيه مباشرة وذلك كالرجل . ونوع يظهر عن الله بواسطة ، أو يظهر الله فيه بواسطة منفعل آخر ، وذلك كالمرأة التى ظهرت عن الحق بواسطة الرجل .

هذه هى الأنواع الثلاثة التى ذكرها لمشاهدة الرجل للحق ، ولكنه يقول بعد ذلك إن شهود الرجل للحق فى المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل . فلا بد أن تكون هذه المشاهدة فى حال المواقعة كما يفهمها جامى ، لأن المرأة يمكن اعتبارها فى هذه الحال فاعلة منفعلة من حيث إنها تؤثر فى الرجل وتتأثر به ، وإلا ناقض ما ذكره سابقاً من أن المرأة من حيث ظهورها عن الرجل إنما هى صورة للحق من حيث هو منفعل فقط .

وعلى هذا فنحن نشاهد الحق فى صورة الفاعل تارة ، وصورة المنفعل تارة ، كما

نشاهده فى صورة الفاعل والمنفعل معاً فى المجلى الواحد . والحقيقة أنه لامجال للتحدث عن الفعل والانفعال إلا فى عالم الكثرة والتعدد ، وهو عالم المحجوبين الذين لايدركون الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات ، فيقولون هـــذا منفعل وذلك فاعل ، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعل عين واحدة فرّقت بينهما المراتب . ولكن إذا كان لابد لنا أن نتكلّم بلسان الكثرة الذى هو لسان العقل ـ لا الذوق ـ وإذا كان لابد أن نتحدث عن مشاهدة الحق فى الصور ، وهو « لا يشاهَدُ مجرداً عن المادة أبداً » ، إذ تستحيل مشاهدة ذاته . فيصح أن نقول إن الحق يشاهَدُ فى الوجود بصورة الفاعل وبصورة المنفعل، كما يشاهَدُ بصورة الفاعل المنفعل وهو أكمل مشهد له.

(١٠) « وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجّه الإلٰهى على من خلقه على صورته ليخلفه » .

أعظم اتصال جسمانى بين الرجل والمرأة هو النكاح ؛ وفيه يتوجه الرجل لإيجاد ولد يكون على صورته ويخلفه من بعده . ولذلك شبّه به توجه الله إلى خلق آدم ونفخه فيه من روحه ليكون على صورته ويخلفه ويرى فيه نفسه . ولكن هـذا التشبيه يصدق أيضًا على توجُّه الحق أزلاً إلى الظهور بمظهر الخلق فى صورة العالم الخارجى . فالإنسان حق وخلق ، والعالم حق وخلق والحق فى كل منهما هو الروح المدبر لصورته ، والخلق هو تلك الصورة التى يدبرها الروح . وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » : أى من أعلى مراتب الوجود إلى أسفلها ، لأن الأرض أسفل عالم العناصر . ففى كل مرتبة من مراتب الوجود يدبر الحقُّ الخلقَ : أو الباطنُ الظاهرَ ، وإن كانت الحقيقة أنه هو الحق الخلق والظاهر الباطن ، لأن التنزلات فى مراتب الوجود ليست إلا تعينات وشئونًا للذات الإلٰهية الواحدة .

ولما فسر النكاح على هـذا النحو ، أى على أنه ازدواج شيئين لإنتاج ثالث ، أو

توجُّه نحو الإنتاج أيًّا كان نوع ذلك التوجه ، ظهرت صلة النكاح بالتثليث الذى ذكره من قبل ، وتبين أن النكاح ليس إلا التثليث معبراً عنه بعبارة أخرى ؛ وأنه ، كالتثليث ، أساس كل خلق وكل إيجاد ؛ وأنه هو المسمى نكاحًا فى عالم الصور العنصرية ، وهمةً فى عالم الأرواح ، وترتيب مقدمات فى عالم المعانى . فالنكاح فى عالم العناصر هو الاتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج النسل ، وقد يصدق على اتحاد عنصرين أيًّا كانا لإنتاج عنصر ثالث . والنكاح فى عالم الأرواح هو التوجه الإلٰهى نحوالطبيعة وفتح صور العالم فيها : والنكاح فى عالم المعانى هو الإنتاج العقلى ، أو توليد النتيجة من المقدمات فى القياس المنطقى . كل ذلك فى الفردية الأولى : أى فى أول الأعداد الفردية الذى هو الثلاثة ، فإن التثليث مبدأ الخلق ومبدأ الفيض الوجودى ، كما هو مبدأ الإنتاج فى كل عالم من العوالم . ولكن التثليث فى ذاته عاجز عن الفعل ، وهو لا يفعل إلا إذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لإنتاج العنصر الثالث ، وهذه الحركة هى التى سماها نكاحًا .

(١١) « وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل . . . نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته » .

استمر فى تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة ، لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه . والمرأة أقل درجة من الرجل . قال تعالى : « وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة آية ٢٢٨) . وكذلك الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق فى ذاته . والظاهر أنه لا يريد « بالمخلوق على الصورة » الإنسانَ الذى قال إن الله خلقه على صورته ، بل العالم الأكبر . فبالرغم من أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كمالاته الأسمائية والصفاتية ، لا يزال فى المرتبة ، لا فى الحقيقة ، دون الحق متميزاً عنه . فإن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته غنى عن العالمين ، أى غنى عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجى ، فى حين

أن العالم الذى هو ظل الحق مفتقر إليـه فى وجوده ، وفى كل ما هو ظاهر فيـه من صفات . والغنى له الأولوية على الفقير ، كما أن له صفة الفاعلية ، وللمفتقر المفعولية . وقد سبق أن قال: إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله ، وإن المؤثَّر فيـه بكل وجه ، وعلى كل حال ، وفى كل حضرة هو العالم[1] . وإذا كان لنا أن ننسب إلى العـالم صفة الفاعلية استناداً إلى ما ندركه فيـه من العلل والمعلولات ، فلا بد من وصف فاعليته بأنها فاعلية ثانوية، تمييزاً لها عن الفاعلية الأولية التى للحق وحده .

(١٢) « فأعطى كلَّ ذى حق حقه كلٌّ عارف » .

قد تفهم هـذه الجملة بمعنى أن العارف بالله ، الواقف على أسرار حقيقة الوجود ، يعطى كلاً من الحق والخلق حقه ، ويميز بينهما على نحو ما بيناه فى التعليق السابق : أى يميز بين ما له وجوب الوجود والغنى المطلق عن العالمين ، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق . وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطى كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق ، أى يدرك فى كل موجود أنه حق وخلق معاً : حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته .

(١٣) « وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النَّفَس الرحمانى . . . إلى قوله : سريان آخر » .

سبق أن ذكرنا فى الفص العيسوى أن الطبيعة نسبتها إلى النَّفَس الرحمانى، نسبة الصور النوعية إلى الشىء الظاهرة فيه . وقوله « على الحقيقة » إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشىء وصورته النوعيـة ، إلا أنها فى الحقيقة عين ذلك الشىء . والنَّفَس الرحمانى (أو الطبيعة) على هذا التفسير ، هو الجوهر الذى تفتحت فيـه صور الوجود المادى والروحى : سماه النَّفَس الرحمانى ، من قوله تعالى : « ونفخت

(١) راجع الفص الثانى والعشرين ، التعليق الخامس .

فيه من روحى » . والنفخ خروج النَّفَس من النافخ ، فكأنه أخذ ماذكر فى القرآن عن خلق آدم ، رمزاً على خلق العالم بأسره. وسماه «طبيعة» إشارة إلى أنه هوالوجود بالفعل فى العالم المادى والروحى . وقد تفتحت فى الطبيعة صور العالم بواسطة النفخ الإلهى الذى سرى فى الوجود ، فظهرت الأجسام الطبيعية فى العالم المادى ، عنـد ما سرى النفخ فى الجوهر الهيولانى القابل للصور الجسمانية . وكذلك ظهرت الأرواح النورية التى هى المجردات ، بسريان النفخة فى الجواهر الروحانية كلها ، وظهرت الأعراض ــ التى يظهر أنه يقصد بها الصفات ــ بسريان النفخة الإلهية فى الطبيعـة العرضية التى هى مظهر التجلى الإلهى . وهو يفرق بين نوعين من السريان : سريان النفخة الإلهية فى عالم الأجسام ، وسريانها فى عالم الأرواح والأعراض ، لأن الأول يعمل فى جوهر هيولانى مادى ، والثانى فى جوهر غير مادى .

(١٤) « ثم إنه عليه السلام غلَّب فى هـذا الخبر التأنيث على التذكير . . . إلى قوله : والعلة مؤنثة » .

فى هـذه الفقرة الطويلة يحاول ابن عربى أن يثبت أهمية التأنيث ومنزلته فى الوجود بطرق مختلفة ، بعضها لفظى وبعضها غير لفظى . وليس دفاعه عن التأنيث فى الحقيقة دفاعاً عن النبى الذى روى عنه حـبه للنساء ، ولا تبريراً لقوله « ثلاث » بدلاً من «ثلاثة» فى الحديث « حبب إلىَّ من دنيا كم ثلاث » ، وإنما هو دفاع عن أفكاره التى أخذ فى شرحها منـذ ابتداء الفص : أعنى المرأة من حيث هى صورة للرجل مشابهة للإنسان الذى هو صورة الحق؛ والمرأة من حيث هى أكمل مجلى للحق؛ والمرأة من حيث هى رمز لـكل محبوب الخ الخ . أما ما يذكره فى هذه الفقرة فليس إلا مماحكات لفظية لا طائل تحتها فى ذاتها ، وإن كانت لها دلالتها على المعانى التى أسلفنا ذكرها . وهاك خلاصة ماقال : قال النبى عليه الصلاة والسلام « حبِّب إلىَّ من دنيا كم ثلاث : النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلاة » . لم يقل ثلاثة مع أنه

ذكر الطيب وهو مذكر ، ومن عادة العرب تغليب المذكر على المؤنث مهما يكن عدد الذكور. فكان المنتظر أن يقول «ثلاثة» ويغلب المذكر على المؤنث ، فيأتى بتمييز للعدد على عكس المعدود . ولكنه لم يفعل ، بل غلب التأنيث على التذكير لحكمة أرادها. ويرى ابن عربى أن النبي عليه الصلاة والسلام أشار بذلك إلى أهمية التأنيث ، وأنه أصل كل شيء ، والعلة فى وجود كل شيء . ألا ترى أنه مهما كانت وجهة نظرك فى خلق العالم ، فإنك منته لا محالة إلى لفظ مؤنث يفسر لك أصله وسبب وجوده؟ فإن قلت إن أصل الوجود « الذات الإلٰهية » ، أو أن الظاهر فى الوجود « الصفات الإلهية »، أو أن الذى أظهر الوجود « القدرة الإلهية » ، أو وصفت الله بأنه « علة الوجود » و « حقيقته » وما إلى ذلك، فإنك تستعمل فى كل حالة كلمة مؤنثة . ويشير ابن عربى بمجموعة الألفاظ المؤنثة التى أوردها إلى رأى الأشاعرة القائلين بأن سبب وجود الخلق « القدرة الإلهية » ناظرين إلى القدرة ، وسائر الصفات على أنها أمور مغايرة للذات الإلهية ، وإلى مذهب الحكماء الذين اتبعهم المعتزلة فى قولهم إن الذات عين الصفة ؛ وإلى مذهب من يرى أن الذات الإلهية من حيث هى : أى من غير اعتبار لأية صفة: هى علة وجود العالم . ومهما يكن المذهب الذى تأخذ به فى أصل الوجود وخلقه ، فإن الكلمات التى تعبر بها عن ذلك مؤنثة .

(١٥) « ولما خُلق عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ... ... فأعطاه رتبه الفاعلية فى عالم الأنفاس » .

أى ولما خلق محمد عليه السلام (أو بالأحرى الروح المحمدى) وقف من الحق موقف العبودية المحضة ، أى موقف الانفعال المحض لأنه الصورة الأولى للحق ، والصورة محل الانفعال كما أسلفنا . ولكنه أُعطِىَ القوة على الفعل لما أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها ، كما جاء فى الحديث الذى يروونه من « أن الله لما خلق العقل قال : أقبل فأقبل ، ثم قال : أدبر فأدبر ، فقال وعزتى وجلالى ! بك آخذ

وبك أعطى وبك أمنع وبك أعاقب الخ ». هكذا يقول القيصرى (شرح الفصوص ص ٣٠٥). ومعناه أن ابن عربى يقصد بالروح المحمدى العقل الذى اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التى ظهرت عن « الواحد »، أو شيئاً قريباً من ذلك . ونحن نعلم أن كلاً من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان : ناحية الانفعال (وهى التى عبر عنها ابن عربى بالعبودية) من حيث صلته بما فوقه الذى فاض عنه ، وناحية الفعل من حيث صلته بما تحته مما فاض عنه . إلا أن ابن عربى لا يدين بمذهب الفيوضات كما يدين أفلوطين ، فإن العقل الأول والنفس الكلية وما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مستقلة كل منها عن الآخر وعن الواحد الحق ، لا يلحق آخرها بأولها ولا يتصل به . ولكنه بالرغم من استعمال اصطلاحات أفلوطين ، يفهم هذه الفيوضات ، على أنها مجالى مختلفة للحقيقة الوجودية الواحدة، منظوراً إليها من جهات تختلف كل منها عن الأخرى . فالعقل الأول أو الروح المحمدى هو الحق ذاته متجلياً فى صورة خاصة ، وكذلك النفس الكلية . بل كذلك كل مظهر من مظاهر الوجود. وكل واحد من هذه المجالى أو المظاهر له صفة العبودية : أى صفة الخلق والانفعال ؛ وله أيضاً صفة الربوبية ، أى صفة الحق والفعل . أما قوله فأعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس ، فإما أن يكون المقصود به أنه خلق من روحه جميع الأرواح الأخرى فعبر عن الأرواح بالأنفاس ، أو يكون معناه أن بواسطته خلق جميع الكلمات الوجودية . وعبَّر عن « الكلمات » بالأنفاس لأن الكلمات مظاهر الأنفاس . وقد غلب على ابن عربى استعمال كلمة «الكلمات» مرادفة لكلمة «الموجودات» استناداً إلى قوله تعالى: « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (الكهف آية ١٠٩) ، كما غلب عليه تسمية الوجود فى صورته الأولى قبل أن تتفتح فيه أعيان الممكنات ، بالنَّفَس الرحمانى . وكثيراً ما سمى العالم بالعرش

وعبَّر عن ظهور الحق فى صورة العـالم باستواء الرحمن على العرش . وهو لا يقصد بالرحمن إلا معطى الوجود ، ولا بالرحمة إلا الوجود الذى فاض من واهب الوجود على جميع الخلق (١) .

(١٦) « وقد جعل الطِّيب تعالى فى هـــذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة فقال الخبيثات للخبيثين ... والطيِّبات للطيِّبين » .

ذكر «الطِّيب» وهو ثانى الأشياء الثلاثة التى حبِّبت إلى النبى ، وفسره بأنه عَرْف الوجود، رائحة التكوين . ولـكنه كعادته فى الانتقال من مسألة إلى أخرى لمناسبة لفظية بين المسئلين، ترك « الطِّيب » وأخذ يتكلم عن الطيِّب الذى هو ضد الخبيث . بل استعمل الـكلمتين على سبيل الترادف . قال إن الله ذكر الطِّيب (ولا يقصد به إلا مادة ط ى ب) فى قصة عائشة وبراءتها، عند ما أشار إلى الالتحام النكاحى بين الرجل والمرأة . وإن الله هيَّأه بحيث يكون بين الطَّيِّبات والطيِّبين والخبيثات والخبيثين . فقوله « جعل الطيب » أى استعمله أو ذكره ، وقوله « فى الالتحام النكاحى » صفة للطيب ، وقوله فى براءة عائشة مفعول ثان لجعل . ولما كان النبى صلى الله عليه وسلم أطيب الطيِّبين ، لزم طيب من اختص به فى الالتحام النكاحى ، وانتفاء الخبث عنهـا بشهادة الله ببراءتها .

والظاهر أنه يعقد صلة بين الطَّيِّب (الذى هو ضد الخبيث) والطِّيب الذى هو الرائحة ، على أساس أن الطَّيِّب صفة للذات، والذات الطَّيِّبة لا يصدر عنها إلا الطَّيِّب من الأقوال . والأقوال أنفاس والأنفاس روائح أو الروائح أنفاس . وهـذه صلة بعيدة جداً ، ولـكنها تمثِّل التواء ابن عربى أحياناً فى معالجة المسائل . والحقيقــة أنه أراد أن ينتقل من الـكلام عن الطِّيب إلى الـكلام عن الطَّيِّب من الأشياء والأفعال،

(١) راجع ما ذكرناه فى الرحمة وفى قوله تعــالى « ورحمتى وسعت كل شىء » فى الفص السادس عشر ، التعليق الثالث ؛ والفص الحادى والعشرين ، التعليقين الثانى والثالث .

أى الكلام فى مسألة الحسن والقبح ، والخير والشر ، فربط المسألتين بهذا الرباط اللفظى السقيم .

(١٧) « فما حُبِّب إلى رسول الله إلا الطَّيِّب من كل شىء ، وما ثَمَّ إلا هو » .

صرح هنا بأنه يستعمل كلمة الطِّيب مرادفة لكلمة الطَّيِّب لأنه بصدد الكلام عن مسألة الخير والشر ، وما يحمد وما يذم من الأشياء والأفعال . فالذى حُبِّب إلى رسول الله لم يكن طيِّب الروائح ، بل طيِّب الأخلاق والأفعال والأشياء . أما قوله : « وما ثَمَّ إلا هو » فإشارة إلى مذهبه فى طبيعة الوجود وأنه خيرٌ على الإطلاق . وخلاصة هذا المذهب أن الوجود من حيث هو، خير لا شر فيه ؛ وحسنٌ لا قبح فيه. وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف ، إلا لأمر عرضى. وقد حصر هذه الأمور العرضية فى خمسة هى: أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح ، أو يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع ، أو لعدم موافقته للغرض ، أو الشرع ، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب .

فالأشياء فى ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلحق بها لأمور عارضة ، خارجة عن ذاتها . كالثوم الذى ذكره: فإنه فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم، وإنما يكرهه ويذمه من يتأذى برائحته .

فحبِّب إلى الرسول الطِّيب : أى الطَّيِّب من كل شىء ، ولكن ما ثَمَّ فى الوجود إلا الطَّيِّب ، أى ما ثَمَّ فى الوجود إلا الخير : لأن الوجود نَفَسُ الرحمن الذى هو الخير فى ذاته ، ولأن الخير مرادف للوجود ، والشر مرادف للعدم ؛ فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خيرٌ .

(١٨) « وهل يتصوَّر أن يوجد فى العالم مزاج لا يجد إلا الطيب . . . فإنَّا ما وجدناه فى الأصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق » .

ذكرنا فى التعليق السابق رأيه فى أن الوجود بأسره خيرٌ فى ذاته : فإن حكم على شىء فيه بأنه شر ، فذاك من قبيل العرض الصرف . وذكرنا أن المستويات التى يحكم على الأشياء بأنها شر بالقياس إليها ، هى العرف والطبع والغرض والشرع ودرجة من الكمال مطلوبة . وكل هذه أمور متغلغلة فى العالم ، فى نظامه الطبيعى والاجتماعى. فلا عجب إذن ألا يوجد موجود لا يعرف إلا الخير ، ولا يجد إلا الطَّيِّب فى كل شىء لأنه لا محالة واجد شيئاً لا يلائم طبعه أو غرضه ، أو لا يتفق مع عرفه أو شرعه . بل إن الأصل الذى ظهر عنه العالم ـ وهو الحق ـ يعرف الخير كما يعرف الشر، ويدرك الطَّيِّب كما يدرك الخبيث . فليست طبيعتــه قاصرة على إدراك الخير وحده ، ولا على اعتبار الوجود بأسره خيراً لا شر فيــه . يدل على ذلك أنه وصف نفسه بأنه يحب ويكره ويعذِّب ويثيب : أى يفرق بين الطَّيِّب والخبيث ، إذ ليس الطَّيِّب إلا ما يحب وليس الخبيث إلا ما يكره . وقد يبدو لأول وهلة أن هناك تعارضاً بين هــذا القول وبين ماذكرناه فى التعليق السابق ، من أن الوجود فى ذاته خيرٌ محض فى نظر الحق. والواقع أنه لا تعارض بينهما ، لأن الحق الذى يحب ويكره، ويعذب ويثيب، هو الحق من حيث صلته بالعالم ، لا الحق من حيث هو فى ذاته ، فإنه من هذه الحيثية الأخيرة خيرٌ محض ، لا يرى فى الوجود إلا خيراً . أما من الحيثية الأولى فقــد ظهر برحمته فى كل شىء ، لا فرق فى ذلك بين الخبيث والطَّيِّب ، وهما معنيان يدركهما العباد فى الوجود فيخاطبهم الحق بهما حسب إدراكهم . والعالم على صورة الحق ، فلا بد له من أن يحب ويكره كذلك : أى يدرك الخير والشر . أما من يدعى من الناس أنه لا يدرك إلا الخير ، فذلك لأنه شغل بالخير عما عداه ، فظن أنه لا يوجد فى الوجود إلا هو .

(١٩) « وأما الثالث الذى به كملت الفردية فالصــلاة . . . إلى قوله : فى الفتوحات المــكية » .

لعل من الغريب أن يتكلم فى الصلاة رجل يقول بوحدة الوجود ، أو أن يتكلم فى أى نوع آخر من أنواع العبادة تتمثل فيه الصلة بين العبد وربه. ولكن ذلك ليس بغريب على ابن عربى الذى لم يفقد عاطفته الدينية ، على الرغم من قوله الصريح بوحدة الحق والخلق ، والرب والعبد ، وإن كان يكيف العبادة تكييفاً آخر يخرج بها عن مألوف معناها ، وينتهى بها إلى حال عميق من أحوال الاتصال الصوفى بالله. وفيما يذكره عن الصلاة فى هـــذا الفص مثال رائع لإظهار العاطفة الدينية التى لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذوتها فى قلب ذلك الرجل ، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفياً .

أخص جزء من الصلاة فى نظره ذكر الله ، بل ذكر الله على نحو خاص : أى المناجاة بين الحق وبين العبد الذى هو مجلاه ومظهره . قال تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » (العنكبوت آية ٤٥) . يقول ابن عربى: ولذكر الله أكبر، أى أكبر ما فى الصلاة باعتباره جزءاً منها . ولكن الذكر فى الصلاة ليس قاصراً على ذكر العبد لربه، بل يشمل ذكر الله للعبد أيضاً ، وذلك بإجابته سؤال العبد . وقد ذكر هذا المعنى فيما بعد بقوله: « ولذكر الله أكبر يعنى فيها (أى فى الصلاة) أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله » . يأخذ بعد ذلك فى شرح هذه المناجاة بين العبد وربه وهى لا تعدو التأمل فى صفات الحق والخلق، وإعطاء كل منهما حقه : فإن للرب صفات يختلف بها عن العبد ، وللعبد صفات تميز بينه وبين الرب. ولذا قسم «فاتحة الكتاب» التى يعدها أعظم جزء من أجزاء الصلاة إلى ثلاثة أقسام : الأول خاص بالله ، والثالث خاص بالعبد ، والثانى مشترك بينهما . وفسر هـــذه السورة على أنها مناجاة بين المحب والمحبوب ، أولها مجالسة وحديث مع الحق ، ووسطها تخيل له فى قبلة المصلى ، وآخرها شهود ورؤية للحق فى عين قلب

عبده ، وسماعه صوت الحق يدوى فى كل مكان ، واستيلاء المحبوب على قلب المحب بحيث لا يرى ولا يسمع غيره كما يقول بعضهم :

إذا ما تجلى لى فكلى نواظر   وإن هو ناجانى فكلى مسامع

فالقسم الأول من «الفاتحة» مجموعة صفات خاصة ، يتصف بها الحق وحده : أى الحق من حيث هو معبود ، لا من حيث هو فى ذاته . فهو الله ، الرحمن الرحيم ، رب العالمين ، مالك يوم الدين . والعبد إذ يقرؤها يذكر اسم الله ويحمده ، ويثنى عليه ويمجده ، ويفوض الأمر إليه ، ويعترف بافتقاره إليه . والقسم الثانى قوله : «إياك نعبد. وإياك نستعين» . يقول ابن عربى إن الله يقول عند سماع هذه الآية من العبد «هذه بينى وبين عبدى» أى مشتركة بينى وبين عبدى ، إذ العبادة مشاركة واتصال بين العابد والمعبود : لأنها ليست فعلاً من جانب واحد ، بل هى حال ، بالمعنى الصوفى ، يتحقق فيها العابد بوحدته الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبوداً والمعبود عابداً . ولعل هذه الحال هى التى أشار إليها ابن عربى فى قوله :

فيحمدنى وأحمده   ويعبدنى وأعبده(١)

والقسم الثالث هو من قوله تعالى: « إهدنا الصراط المستقيم» إلى آخر السورة . وهو يعبر عن صفة العبودية المحضة الخاصة بالعبد ، أى افتقاره إلى الهداية إلى الصراط المستقيم . وإذا فسرنا الصراط المستقيم كما فسره فى فص هود وغيره بأنه صراط الوجود الذى يسير عليه كل شىء ، ظهر معنى العبودية والافتقار ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى الخلق أجمع . إذ الخلق من حيث إن له صفة الإمكان مفتقر إلى الحق الذى يمنحه الوجود ، فكأنه يتوجه إليه على الدوام ، ويسأله بلسان حال افتقاره أن يمنحه الوجود ويهديه إلى صراطه .

---

(١) راجع الفص الخامس .

فإذا انتهت هذه المناجاة وصدق فيها العبد وكان حاضر القلب مع ربه ، رآه: أى تجلى له فى قلبه . فإن من لم يظفر برؤيته فى عين بصيرته يحاول أن يتمثله فى قبلته عند مناجاته . قال عليه السلام : « اعبد الله كأنك تراه » . ومن لم يظفر برؤية الحق فى صلاته لم يبلغ الغاية منها ، ولا كانت له قرة العين التى أشار إليها النبى فى حديثه : « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » . ومن لم يحضر فى الصلاة مع ربه ، فليس بمصلٍّ أصلاً . فأكمل أنواع الصلاة ما كان فيها حضور للعبد مع ربه ، وحصلت له فيها الرؤية والسمع، فكان صاحبها ممن « ألقى السمع وهو شهيد » . وإذا وصل العبد إلى هذا المقام غاب عن نفسه ، وعن كل ما سوى الله ، وذلك هو الفناء الصوفى . وإلى هذا المعنى أشار بقوله : « وما ثم عبادة تمنع من التصرف فى غيرها سوى الصلاة ». وهو أيضاً المقام الذى لا تصدر فيه عن العبد فاحشة : أى ما يسمى فاحشة ، لأن العبد فى مقام لا يخاطب فيه بالتكاليف التى تفرق بين الطاعة والمعصية ؛ إذ يتحقق العابد فى هذا المقام بأن الأفعال كلها لله وأنه ليس له من الأمر شىء ، بل ليس له من الوجود حظ . وهذا هو تأويل أصحاب وحدة الوجود لقوله تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » (العنكبوت آية ٤٥) .

(٢٠) « وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تقر بها عين المحب : من الاستقرار الخ ».

قرت العين تَقَرّ بالفتح والكسر قُرة وقروراً بردت وانقطع بكاؤها ، أو رأت ما كانت متشوقة إليه ، وقر بالمكان يَقِرَ بالفتح والكسر أيضاً قراراً وقروراً وتقرّة ثبت وسكن به كاستقر . وقولهم كذا من الأشياء قرة العين مراعى فيه المعنى الأول دون الثانى. ولكن ابن عربى فسر كلمة «قرة» الواردة فى الحديث : « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » بالمعنى الثانى أى من الاستقرار ، فأصبح معنى الحديث : وجعلت عينى مستقرة فى الصلاة لا تتحول عن المحبوب الذى أشاهده فيها ولا ترى غيره لانتفاء وجود ذلك الغير . وقوله : « فلا تنظر معه إلى شىء غيره فى شىء ، وفى غير شىء ».

معناه فلا ترى العين غيره فى أى وجود آخر ، متعيناً كان ذلك الوجود (وهو ما يسميه شيئاً) أو غير متعين (غير شىء) .

(٢١) « ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى . . . إلى قوله : هو المتأخر عن السابق فى الحلبة » .

يريد بذلك أن كلمة «الصلاة» تقال بالإشتراك على أكثر من معنى واحد كـكلمة « العين » التى تطلق على العين المبصرة ، وعين الماء والذهب ، وغير ذلك . وقد ذكر أحد معانى الصلاة فى الفقرات السابقة ، ويريد الآن شرح معنى آخر (وهو الذى يسميه قسمة أخرى) هو صلاة الله على العبد . فإن الله تعالى أخبرنا أنه يصلى علينا فى قوله : « هو الذى يصلى عليكم وملائـكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور » (الأحزاب آية ٤٣) . وهنا يتلاعب ابن عربى بالألفاظ مرة أخرى ، فيستعمل كلمة « المصلى » بمعنى المتأخر عن السابق، كما تصف الجواد المتأخر فى السباق بأنه المصلى ، وتصف الأول الفائز بأنه المجلى . فيقول إن الله يصلى عليكم (على الخلق) أى يتجلى لـكم باسمه الآخر، فيتأخر وجوده من حيث هو إله مخلوق فى اعتقاد العبد عن وجود العبد نفسه . فالحق المصلى علينا هو الحق المتأخر فى الوجود ، أى الإله المعتقد فيه الذى يتجلى فى قلوب العباد فيما لا يتناهى من الصور بحسب استعداداتهم . فإذ صلّينا نحن كان لنا الاسم « الآخر » ، أى فإذا نظرنا إلى الحق اعتبرنا وجودنا متأخراً عن وجوده ، واتصفنا بالاسم الآخر الذى وصفناه به فى الاعتبار الأول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه يستعمل كلمة «المجلى» القابلة للمصلى بمعنى المتجلى ، أى الظاهر؛ فيزيد الأمر تعقيداً . ولـكن خلاصة كلامه أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا أولا ، وإلى الحق ثانياً ، أتى الحق متأخراً فى الوجود عن وجودنا ، لأنه يأتى لنا فى صور اعتقاداتنا ، فننظر إليـه فى مرآة نفوسنا . وهـذا معنى كونه مصلياً ، ومعنى تجليه لنا بالاسم الآخر . ولـكننا إذا نظرنا إليـه أولا ، وإلى أنفسنا ثانياً ، كانت نظرتنا إليـه من حيث هو

ذات واحدة مطلقة ، متجلية فى كل صورة من صور الوجود ـ وهذا هو الإله الحقيق . والأول الإله المخلوق فى الاعتقاد . فى هذه الحالة نكون نحن المصلين أى المتأخرين فى الوجود ، ويحق لنا الاتصاف بالاسم الآخر .

(٢٢) « وقوله : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » أى رتبته فى التأخر » .

ذكرنا فى التعليق السابق ما يقصده من تأخر العبد فى الصلاة . ولما أراد أن يجد لأفكاره مستنداً من القرآن ذكر الآية : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » (سورة النور آية ٤١) . أما الصلاة فقد عرفنا رأيه فيها ، وأما التسبيح فيقصد به تنزيه الحق عن صفات الخلق . ولكن لما كان الحق المنزه هو الحق المخلوق فى الاعتقاد ، وكان تنزيهه متوقفاً على درجة استعداد كل فرد ؛ لأن كل فرد يسبح الحق وينزهه بمقتضى الصورة الخاصة التى تجلى له فيها فى قلبه ، اختلفت درجات التنزيه اختلافاً بيناً باختلاف أصحاب المعتقدات واختلاف صور الاعتقاد . ولهذا يذم بعضهم بعضاً ، وينكر بعضهم إله بعض . ولو عرفوا أن الحق المخلوق فى الاعتقاد يتلون بلون المعتقد كما يتلون الماء بلون إنائه ، وهو ما أشار إليه الجنيد عند ما سئل عن المعرفة بالله . لو عرفوا ذلك لأقروا جميع صور الاعتقاد من حيث إنها صور للواحد الحق المتجلى فيها جميعاً . قال ابن عربى يشير إلى هذا المعنى :

عقد الخلائق فى الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

وإذا كان الأمر كذلك : أى إذا كان كل فرد ينزه إله معتقده ويسبحه ، وإله الاعتقاد من صنع المعتقد كما ذكرنا ؛ وإذا كان الثناء على الصنعة ثناء فى الحقيقة على الصانع : أقول إذا كان كل هذا ، لزم أن يكون تسبيح العبد لربه تسبيحاً لنفسه . وإلى هذا أشار فيما بعد بقوله : « وثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها فى قوله : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشىء . هذه جرأة غريبة فى فهم القرآن ، ولكنها نتيجة منطقية لمذهب رجل يقول بوحدة الوجود . إن الحق

الذى ينزّه ويشبّه، ويوصف بكيت وكيت من الصفات، ويُعلَم ويُجْهَل، ويعرف وينكر، ليس هو الحق فى ذاته ، وإنمـا هو حقيقة معقولة حققها كل منا فى نفسه ، بحسب استعداده ، وبحسب تكوينه العقلى والروحى . أما الحق فى ذاته فيتعالى عن كل تنزيه وتشبيه ووصف ومعرفة .

ويختم ابن عربى هذا الفص، كما يختم كتابه كله، بهذه العبارة القصيرة التى تلخص هذه المسألة ، بل تلخص مذهبه بأكمله وهى : « فإن إله المعتقدات تأخذه الحدود (أى يمكن حده وتعريفه وتصوره ومعرفته) . وهو الإله الذى فى قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه » .

فهرس التعليقات

الصفحة